



**DEYCRIT** *sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:  
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>



## Mauricio Beuchot Puente: Pluralidad y Analogía.

La analogía acompaña a Mauricio Beuchot Puente desde el momento de su concepción: hijo de una mexicana y un estadounidense, constituye un perfecto analogando de la variabilidad humana moldeada por estos dos países. En Beuchot, contemplamos un mestizo que ha entendido que si el purismo conduce a desmanes y el relativismo a desvaríos, la analogía es mucho más compasiva (al aceptar la diferencia de los otros) y más rica (al abrirse a la coralidad de perspectivas). Éste es Mauricio Beuchot: una apertura a pluralidades que no se aparta de la seguridad de su roca analógica.

Nuestro filósofo se formó en las universidades mexicanas del Valle de Atemajac y en la Iberoamericana de México DF y realizó alguna incursión extranjera en la Universidad de Friburgo en Suiza. La influencia de la filosofía analítica y del positivismo en México y, quizás, la potencia dialéctica de Santo Tomás de Aquino, dominico como nuestro autor, marcaron su inicial inspiración lógico-argumental. Así, su tesis doctoral se titularía *Sobre el problema de los universales en la filosofía analítica y en la metafísica tomista* (1980). Tras su instrucción inicial, la década de los ochenta constituyen su periodo de maduración dentro de estas tendencias: elabora escritos relacionados tanto con la filosofía medieval, por ejemplo un estudio sobre Fray Alonso de la Vera Cruz, como con profundizaciones sobre semiótica y lógica.

Sin embargo, la limitación de los planteamientos de la filosofía analítica y los consejos de Paul Ricoeur serían la llama inicial que sentó las bases de su propia teoría en 1993: la *Hermenéutica Analógica* (o HA). Esta teoría le ha proporcionado una codiciable producción que comprende cerca de ciento cincuenta libros, más de quinientos artículos, cerca de mil conferencias y ponencias y la dirección de medio centenar de tesis doctorales. El éxito de su teoría ha provocado la fundación de varias cátedras de HA en países como España o Colombia y a que fuera distinguido con el *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad Anahuac Sur en 2012. Sus números académicos de vértigo hacen pensar que, si respeta el adagio tradicional de los conventos y monasterios *ora et labora* y si el número de plegarias elevadas a lo divino se acerca al de sus trabajos científicos, nuestro pensador habrá rezado por los males cometidos por los filósofos de historia y media del pensamiento.

El *Tratado de Hermenéutica Analógica*, obra básica, inicial y originaria de su producción en HA, define la hermenéutica como el “arte o la ciencia de interpretación de textos”, entendiéndose que estos “textos pueden ser escritos, orales, actuados, esculpidos, etc”. Así, la disciplina de la comprensión comienza en la semántica, pero viaja a campos múltiples como la exégesis bíblica, el psicoanálisis, la psicología, el derecho, la ciencia política, la pedagogía, la filosofía aplicada o la estética.

La HA constituye una mediación dinámica entre dos extremos de la hermenéutica: el univocismo y el equivocismo. Para el univocismo, existe una única interpretación válida del objeto hermenéutico, siendo todas las demás incorrectas: sólo hay una interpretación correcta de *Don Quijote de la Mancha*, de la *Constitución*

*Española*, del inconsciente, de los síntomas de una enfermedad o, sencillamente, de las palabras que una madre le dirige a su hijo antes de que cometa una locura. El univocismo es acorde a los abordajes cientificistas modernos, que se basan en el objetivismo, en la repulsa a lo subjetivo y a lo emocional; asimismo, desbanca todo aquella epistemología afiliada a un esteticismo afín a una polifonía de interpretaciones sin jerarquización. Al otro lado, el equivocismo afirma (1) una multiplicidad de lecturas del "texto" y (2) la imposibilidad de ordenarlas debido a la inexistencia de criterios de jerarquización y de validez que las ordene o las sancione. Esta circunstancia es propia del subjetivismo, del emotivismo o del relativismo, propios del Romanticismo y del Postmodernismo. Se infiere que el equivocismo conduce a la anarquía y a un caos que impide una toma de decisiones ordenada y la materialización de la acción. Frente a estas dos inflexiones, la analogía cosecha las ventajas y conjura las limitaciones de ambas: (1) acepta del univocismo la existencia de criterios que permiten (a) organizar las interpretaciones válidas y (b) soslayar las erróneas; (2) toma del equivocismo la apertura a una diversidad organizada de interpretaciones; y, por último, evita tanto los rigores del reduccionismo unívoco como de la confusión equivocista.

Los criterios de validez epistémica analógicos son de dos tipos analíticos y sutiles. Los analíticos determinan que las interpretaciones más válidas son las más completas, las más ricas y las más abarcadoras. Por su parte, la sutileza, o *subtilitas* o *esprit de finesse*, es una capacidad hermenéutica que permite al intérprete descubrir cuál o cuáles son las mejores interpretaciones de un modo intuitivo. Esta sutileza será aprendida en comunidad, dentro del taller hermenéutico y uniéndole a la teoría la experiencia del contacto directo con aquel que sabe ver más allá de la visión superficial.

A partir de esta estructura triádica, el mexicano ha explorado los más dispares rincones programáticos de la filosofía: ética, filosofía política, estética, metafísica o historia de la filosofía, entre otros. En cada uno de ellos, ha descubierto sus aristas unívocas, equívocas y su salvación analógica. Por ejemplo, la abducción se encuentra entre la inducción y la deducción; el diálogo (*intentio textus*) se ubica entre la lectura del autor (*intentio auctoris*) y la del lector (*intentio lectoris*); el ícono florece analógicamente entre el índice y el símbolo; la imagen, entre el diagrama y la metáfora; la analogía de proporción, entre la metonimia y la metáfora; la tragedia, entre lo apolíneo o lo dionisiaco; el relativismo relativo, entre el absolutismo y el relativismo absoluto; la *subtilitas applicandi*, entre la *subtilitas implicandi* y la *subtilitas explicandi*; la pragmática entre la semántica y la sintaxis, etc... Esta trinidad analógica se repite al analizar diversos autores de la historia de la filosofía: Ockham, Marsilio Ficino, Grocio, Hobbes Bodino, Spinoza, Locke y Hegel serían unívocos, mientras que MacIntyre, Taylor o Mill quedarían ubicados en la analogía en el plano de la Filosofía Política; dentro de la hermenéutica, la escuela de Antioquía sería unívoca, la de Alejandría equívoca y San Agustín, San Buenaventura o Santo Tomás de Aquino analógicos.

Situados en esta atalaya, la HA recuerda la concepción de la filosofía como madre de todos los saberes: sus retoños se esparcen con lozanía y buena salud por los campos del saber indicados más arriba. La multiplicidad de lenguajes que habla la HA, permite que no resulte extraño ver reunido a Mauricio Beuchot tanto con grandes filósofos como Giani Vattimo, Leopoldo Zea o Paul Ricoeur como con educadores, psicólogos, abogados, literatos o filólogos. Precisamente, su labor se ha desarrollado en las últimas décadas en el Instituto de Investigaciones Filológicas (no en

el de Filosóficas) de la UNAM (México), donde hace unos meses coronó con alevosía, aunque sin nocturnidad, la apertura del Centro de Estudios Hermenéuticos.

Aquellos que hemos tenido la suerte de haber sido acogidos por él, e incluso haber cometido la osadía de publicar a su lado, hemos descubierto que los caracteres con que describe su analogía se acomodan con facilidad a su carácter: “la inteligencia razonadora y explicativa; (...) la empatía y la razón intuitiva”. Así, su condición analógica se expresa con gran cordialidad en sus escritos con suma verdad en los grandes abrazos con que nos recibe el maestro.

José Barrientos-Rastrojo  
Universidad de Sevilla





UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6



## Presentación\*

El saber de la experiencia consiste en el conocimiento resultante de la vivencia directa de acontecimientos cruciales, o de situaciones límites, que provoca transformaciones esenciales en el sujeto. El nacimiento de un hijo, el fallecimiento de un familiar muy querido, la intuición mística de Dios, la contemplación de una obra de arte con consecuencias metamórficas o la superación de una enfermedad que comprometía gravemente la propia existencia son ejemplos de las citadas circunstancias. Todas ellas son el punto de partida de nuevas identidades en la persona: el paso de “hijo” a “padre”, de “hijo” a “huérfano”, de “ateo” a “creyente”, de “analista de arte” a “artista”, de “muerto potencia” a “vivo material”, respectivamente. Benjamin explicaba elocuentemente este saber con el siguiente ejemplo:

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta como ninguna otra en toda la región. Entonces, se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro sino en la laboriosidad<sup>1</sup>

El conocimiento experiencial se distingue del aprendizaje intelectual por su potencia metamórfica: el segundo no es punto de partida de cambios cruciales en la persona sino que sirve únicamente para acrecentar conocimientos e informaciones<sup>2</sup>. La experiencia transforma las creencias básicas y no sólo modifica las ideas (siguiendo la terminología orteguiana). Esta mutación permeará todas las dimensiones de la persona (volición, sentimientos, ideas, etc...) provocándole un cambio sustancial.

La experiencia es la base del surgimiento de las *evidencias* zambranianas, o de las *revelaciones* orteguianas. Éstas vertebran al sujeto y son el esqueleto sobre el que florecen todas sus dimensiones: cognitivas, volitivas, afectivas, etc... En consecuencia, las experiencias reconfiguran la vida y, ante todo, el modo de acceso a la realidad de cada persona, esto es, el marco hermenéutico desde el que interpretamos la realidad. Así, las experiencias de la vida de un empresario son el principio que desencadenan su perspectiva de un solar como “oportunidad de negocio”, las del metafísico hacen que conceptúe el terreno como “lugar abierto desde el que reflexionar sobre el vacío”, las del médico dirigen su mirada a las condiciones de salubridad del espacio y las del director de cine extraen sus *temáticas* como escenario para una película.

La aproximación a la experiencia sugerida inicialmente en este número especial se incardina en las ciencias del espíritu y se vincula con el concepto “Erlebnis” estudiado por Dilthey, Spranger o Gadamer. También, se conecta con la experiencia de vida trabajada por autores como Ortega y Gasset, María Zambrano, Julián Marías o Kitaro Nishida. Asimismo, una hermenéutica experiencial es acorde a las hermenéuticas anagógicas en la medida en que el conocimiento adquirido por ésta depende de una vivencia mística profunda. Por todo ello, sus fuentes serán filosóficas, pero no olvidará sus raíces sapienciales, místicas o estéticas.

\* Esta edición especial de la Revista Internacional de *Filosofía Utopía y Praxis Latinoamericana* (CESA-LUZ, Maracaibo, Venezuela), se enmarca en las actividades del Proyecto de Investigación *Ciencia, Tecnología y Sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma socio-ético* (Referencia: FF1203-46908R).

1 BENJAMIN, W (1973). *Experiencia y pobreza en Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, p. 167.

2 Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, JL (1966). “La experiencia de la vida”, in: AA.VV.: *Experiencia de la vida*, Alianza, Madrid, p. 36.

Este número especial pretende estudiar cómo la experiencia modifica los marcos comprensivos de los sujetos, los grupos e incluso las áreas de conocimiento, cómo se crea, qué disposiciones la hacen proclive a aparecer o cómo la estética, la mística, la ontología y otras áreas disciplinares ofrecen elementos para una mayor comprensión de la misma.

El número se incardina entre las actividades científico-técnicas del Grupo de Investigación “Experiencialidad” (Referencia HUM 968) cuyo seno es la Universidad de Sevilla y dentro del Proyecto de Investigación *Ciencia, tecnología y sociedad: Problemas políticos y éticos de la computación en nube como nuevo paradigma sociotécnico* (referencia FFI2013-46908-R) dirigido por el profesor Javier Bustamante Donas de la Universidad Complutense de Madrid.

**José Barrientos Rastrojo**  
**Universidad de Sevilla, España.**



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 13-25  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

## Georges Bataille on Experience

### George Bataille sobre la Experiencia

Lydia AMIR

*College of Management Academic Studies, Rishon LeZion, Israel.*

#### Resumen

George Bataille se consideró a sí mismo como un místico de la risa y, en la medida en que era un filósofo, un filósofo de la risa. Aunque éste segundo título no ha pasado por alto a los postestructuralistas intérpretes del pensamiento batailliano, estas apreciaciones limitan la risa a un asunto textual, castrando su experiencia de la risa e ignorando su confesado misticismo. Al otro lado, aquellos que interpretan a Bataille como un místico consideran a la risa un tema muy pequeño para representar la totalidad de la ateología de Bataille y excesivamente amplia para conformarse como único ingrediente de su religiosidad. Así pues, en cualquier perspectiva, incluidas las de aquellos que leen a Bataille tanto como un místico como un filósofo, se suele ignorar la experiencia de la risa, el contenido de su experiencia íntegra como demasiado particular para ser tomada seriamente.

En este artículo, defiendo que únicamente una lectura de Bataille como un filósofo de la experiencia puede hacer justicia al significado de la risa dentro de sus escritos, su pensamiento y su vida.

Después de explicar el conocimiento experiencial de la risa batailliana, pondré luz mediante otras ópticas que asocian misticismo y risa. Finalmente, concluiré que el misticismo de la risa en Bataille constituye una originalidad inédita. Estamos ante un "nuevo" místico, como ha señalado Jean-Paul Sartre, en el sentido de que propone una nueva forma de hacer mística; aunque Bataille aseguraba compartir esa experiencia con Nietzsche. Esta originalidad relativa trae la cuestión de la posibilidad de vivir esta experiencia para acceder al conocimiento que proporciona y, también, la pregunta por la validez del pensamiento experiencial adquirido por medio de una experiencia con caracteres propios.

**Palabras clave:** experiencia; bataille; misticismo; risa.

#### Abstract

George Bataille considered himself a mystic of laughter, and, as far as he was a philosopher, a philosopher of laughter. Although the later claim has not been disregarded by Poststructuralist interpreters of Bataillan thought, these interpretations make of laughter a textual affair, thus emasculating the French thinker's experience of laughter and ignoring his self-confessed mysticism. Those who interpret Bataille as a mystic, on the other hand, usually consider laughter too thin to represent the whole subject of Bataillan a-theology and too light to be the sole content of its religiosity. Thus, on either readings, as well as on those who read Bataille as both a mystic and a philosopher, the Bataillan experience of laughter—the content of his entire inner experience—is usually ignored as too idiosyncratic to be taken seriously.

In this article, I argue that only a reading of Bataille as a philosopher of experience can do justice to the significance of laughter in his writings, his thought and his life. After explaining the experiential knowledge of Bataillan laughter, I enlighten it through other views which associate mysticism and laughter. I reach the conclusion that Bataille's laughing mysticism is original—he is indeed a "new" mystic, as Jean-Paul Sartre had argued, but rather in the sense of a proponent of a new form of mysticism—although Bataille was certain he shared this experience with Nietzsche. This relative originality raises the question of the very possibility of repeating this experience in order to access the knowledge it provides, as well as the question of the validity of experiential knowledge acquired through an idiosyncratic experience.

**Keywords:** experience; bataille; mysticism; laughter.

*There is no theory of laughter,  
there is only an experience*  
Georges Bataille, *Inner Experience*, p. 150.

*My experience of laughter is rather  
remote from the common experience of it*  
Georges Bataille, *Guilty*, p. 90.

## 1. INTRODUCTION

The French 20<sup>th</sup> century philosopher and novelist, Georges Bataille, considered himself a mystic of laughter: "Laughter, considered as I have described it, opens a sort of general experience that, in my opinion, is comparable to what the theologians have named 'mystical theology' or 'negative theology,'" only this experience is totally negative<sup>1</sup>. Following his extraordinary experiences with laughter where, "illuminated convulsively," he discovered that "laughter was revelation, opened up the depth of things," Bataille declared laughter divine and confessed to his fear of being ultimately "LAUGHTER ITSELF!"<sup>2</sup>.

Moreover, Bataille asserts in "Unknowing: Laughter and Tears" that as much as he is a philosopher, he is a philosopher of laughter<sup>3</sup>; and at the end of his life, when asked in a rare interview by journalist Madeleine Chapsal, "What you considered was the most important thing you have discovered or contributed as a thinker?" Bataille answered that what he was most proud of was "having associated the practice of the most turbulent, most shocking, most scandalous, laughter with the deepest religious spirit..."<sup>4</sup>.

In order to do justice to Bataille's experiences of laughter and the experiential knowledge he derives from them, I begin by mapping the various interpretations of Bataille's writings in relation to this subject. I explain the need to read Bataille as he defined himself, a mystic of laughter. To that purpose, I present Bataille's unusual experiences with laughter and his interpretation of these experiences. Finally, I examine the possible idiosyncrasy of Bataille's experimental knowledge on the background of other forms of mysticism associate with laughter.

## 2. INTERPRETATION

Ten years after Marguerite Duras' complaint about the silence of the critics on Bataille (1958), Bataille's writings have taken on an almost canonical status in the French literary avant-garde<sup>5</sup>. As Bataille is

- 1 BATAILLE, G (1988). *Inner Experience*. Trans. and with an introduction by Leslie Anne Boldt. Albany, NY, State University of New York Press, p. 34.
- 2 BATAILLE, G (2011). *Guilty*. Trans. Stuart Kendall. Albany, NY, State University of New York Press, p. 90.
- 3 BATAILLE, G (1986). "Un-knowing: Laughter and Tears". *October*, 36. Trans. Annette Michelson, p. 93. (9 February 1953).
- 4 RICHARDSON, M (Ed.,) (1998). *Georges Bataille. Essential Writings*. London, Sage, p. 224.
- 5 These include Blanchot and Klossowski, and later, Baudrillard, Foucault, Deleuze, Derrida, Barthes, Kristeva, Solers, and many more. Foucault read Nietzsche because of Bataille ("Structuralism and Poststructuralism," interview with Gérard Raulet, in: FOUCAULT, M (1999). *Essential Works of Michel Foucault*, 1954-1984. Edited by Paul Rabinow, 3 vols. 1997-9, Volume II: Aesthetics, Method, and Epistemology. New York, The New Press, p. 439; see also FOUCAULT, M (1998). "A Preface to Transgression" in: BOTTING, F & WILSON, S (Eds.,) (1998). *Bataille: A Critical Reader*. Oxford UK and Malden, MA, Blackwell, pp. 24-40. Nick Land complains about Derrida's influence, "a philosopher who has exercised a hegemonic power over Bataille's reception in recent years" (LAND, N (1990). *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism (an Essay in Atheistic Religion)*. London and New York: Routledge, p. 16). For the role of the special edition in homage to Bataille of the journal *Critique* (1963) and the role of writers associated with the journal *Tel Quel* in the reception of Bataille, see HUSSEY, A (2000). *The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille*. Amsterdam, Rudopi, pp. 6-19. For an explanation of the role of Bataille as the acknowledged hero of *Tel Quel*, see FFRENCK, P (1995). *The Time of Theory: A History of Tel Quel 1960-1983*. Oxford, The Clarendon Press, pp. 25-8; and FOREST, Ph (1992). *Histoire de Tel Quel*. Paris, Editions du Seuil, pp. 19, 31, 41, 111-114. The translation into English in 1984 of Jürgen Habermas' influential essay, "The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics", similarly established Bataille's status as a prophet of post-modern thought.



read as a precursor of post-structuralism thought, the prevailing view of Bataille, in France and elsewhere, is as a thinker whose work has primary textual value.

But, assigning to Bataille's categories a radical and violently subversive opposition to the categories of a "traditional" discourse, while proximate to the exuberance of Bataille's texts, creates serious difficulties in interpretation. Few contemporary readings of Bataille have engaged with the language or content of mysticism in his writings in relation to lived experience<sup>6</sup>. Moreover, to see Bataille through Foucault, Derrida or Baudrillard, as Michael Richardson explains, is "to emasculate what is original in his work," a view that is echoed in Benjamin Noys' blunt assertion that "the recent appropriations of Bataille" are "a profound *failure* to read Bataille<sup>7</sup>. Aligning Bataille with post-modern strains of thought is problematic, because Bataille's work is primarily a communion of lived experience.

There is another way of reading Bataille, however. Following Jean-Paul Sartre's depiction of Bataille as a mystic<sup>8</sup>, as well as Bataille's situating his writing "in the line of the mystics of all times<sup>9</sup>, and abundant references to Christian as well as non-Western mystical canonical texts, there are commentators who read Bataille as a mystic<sup>10</sup>. Although Bataille is clear about the kind of mysticism he is advancing ("Laughter, considered as I have described it, opens a sort of general experience that, in my opinion, is comparable to what the theologians have named 'mystical theology' or 'negative theology'"<sup>11</sup>, commentators who respect Bataille's religiosity are reluctant to reduce it to the phenomenon of laughter. More specifically, they do not single out laughter among other transgressive states, such as eroticism, tears, and drunkenness, although Bataille did<sup>12</sup> (see, for example, Hussey and Irwing<sup>13</sup>).

Interestingly, those critics who read Bataille as a precursor of post-structuralist thought are also those who give laughter a prominent role within Bataille's thought: Lisa Trahair explains how the relatively recent scholarship, such as exemplified in the work of Nick Land (1992)<sup>14</sup>, Joseph Libertson (1982)<sup>15</sup>, Arkadi Plotnizky (1993)<sup>16</sup>, as well as Jacques Derrida (1998)<sup>17</sup>, has deemed Bataille's laughter as capable of resuscitating the Kantian

6 Experience and life experience is a concept studied by Barrientos-Rastrojo in several of his works: (2010b). "El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana", *Revista Endoxa*, Revista de la Facultad de Filosofía de la UNED, 25, pp. 279-314; Id. (2011). "La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión", *Themata*, 44, pp. 79-96K; Id. (2013). "Abrir preguntas esenciales como quehacer del maestro. De la quiebra de la pedagogía bancaria de Freire a la pregunta esencial gadameriana y al saber de la experiencia zambraniana", *Diálogo filosófico*, 86, pp. 325-352; Id., (2015). "La viabilidad de los conceptos de creencia y experiencial en Internet", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 69, pp. 53-66.

7 RICHARDSON, M (1994). *Georges Bataille*. London, Routledge, pp. 9-17. Ibid. pp. 7-11; NOYS, B (2000). *Georges Bataille: A Critical Introduction*. London, Pluto Press, p. 1. For difficulties in aligning Bataille with postmodern strains of thought, see Bolt-Irons 1995), pp. 1-40; LIBERTSON, J (1982). *Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*. The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 219-29; For a criticism of post-modern commentators' brushing aside of Bataille's mysticism, see HUSSEY, A (2000). *The Inner Scar: The Mysticism of Georges Bataille*. Amsterdam, Rudopi.

8 SARTRE, J-P (1947). "Un Nouveau Mystique", in: *Situations I*. Paris, Gallimard.

9 BATAILLE, G (1970). "Consumption", in: *Œuvres complètes*. Vol. VII, with an introduction by Michel Foucault. 12 vols. Paris, Gallimard, p. 197n.

10 For Bataille as a mystic, see: HEIMONET, J-M (1996). "Bataille et Sartre: The Modernity of Mysticism", Trans. Emoretta Yang, *Diacritics* 26, p. 2; IRWIN, A (2002). *Saints of the Impossible: Bataille, Weil, and the Politics of the Sacred*. Minneapolis, MN, London, University of Minnesota Press; HUSSEY, A (2000). *Op. cit.*

11 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.* p. 34.

12 See AMIR: "The Laughter of Ecstasy Doesn't Laugh" (forthcoming) for Bataille's preference of laughter over tears and for his view of eroticism as comical (Cfr. AMIR, LB (Forthcoming) (s/f). "The Laughter of Ecstasy Doesn't Laugh": Bataille as a Philosopher of Laughter. *The European Journal of Humor Research*.

13 There are also interpreters who read Bataille as a mystic and a philosopher, such as CONNOR, PT (2000). *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, and Andrew HUSSEY, A (2000). *Op. cit.* p. 159. But the problem of the significance of laughter is not fully solved by these readings as well. IRWING, A (2002). *Op. cit.*, p. 32.

14 LAND, N (1990). *Op. cit.*

15 LIBERTSON, J (1982). *Op. cit.*

16 PLOTNISKY, A (1993). *Reconfigurations: Critical Theory and General Economy*. Gainesville, University Press of Florida.

17 DERRIDA, J (1998). "From Restricted to General Economy: A Hegelianism without Reserve", in: BOTTING, F & WILSON, S (Eds.,) (1998). *Bataille: A Critical Reader*. Oxford UK and Malden, MA, Blackwell, pp. 102-130.

noumenon, presenting a radical alterity to philosophy, and reinscribing the Hegelian dialectic to the point where the quest for meaning is forsaken<sup>18</sup>. Yet, those readings consider laughter a textual affair, not a visceral form of life, as it was for Bataille.

On the other hand, those who read Bataille as a mystic do not usually do justice to the essential role Bataille entrusts laughter within his philosophy. We can safely say, then, with Anca Parvulescu, that “most readings of Bataille, as well as second-order commentaries, do not quite know what to make of laughter in this context. Laughter is thought to be one of Bataille’s idiosyncrasies, an oddity that can be safely put aside”<sup>19</sup>. This is why a new reading of Bataille is needed, a reading that does justice both to the significance of laughter in Bataille’s thought and to his characterization of his experience with laughter as mystical: aligning myself with scholars who consider the post-structuralist reading of Bataille problematic, I read Bataille as he describes himself, a mystic; but I read him as a mystic of a special, original, kind, a mystic of laughter who differs from the rich tradition that associates laughter with mysticism. The difference lies in that laughter is not the after-effect of a mystical experience for Bataille; rather, after having remarkable and repeated experiences with laughter, Bataille uses laughter as the means for mystical experience; but, as mystical experience for Bataille is nothing but the experience of one’s limits, or a totally negative experience, there is nothing to communicate with beyond the mystical experience; this makes laughter itself, granted that we understand what laughter represents for Bataille, the sole content of the mystical experience. Therein lies, I suggest, Bataille’s uniqueness both as a laughter theorist and a mystic.

### 3. EXPERIENCE

Bataille had remarkable experiences with laughter, the first notable experience when very young:

Late in night...a space constellated with laughter opened its dark abyss before me...I became in this “Nothingness” unknown—suddenly...I negated these gray walls which enclosed me, I rushed into a sort of rapture. I laughed divinely...I laughed as perhaps one had never laughed; **the extreme depth of each thing opened itself up—laid bare, as if I were dead...I was illuminated convulsively**<sup>20</sup>.

Later, reflecting on this experience, he explains that “from the first day onward, I no longer had any doubt: *laughter was revelation, opened up the depth of things*”<sup>21</sup>. Elsewhere, he relates a no less remarkable experience of laughter:

I went to a forest at nightfall...I evoked the image of a bird of prey going for the throat of a smaller bird. I thought of dark leafy branches turning on me, turning on my complacency, aroused with the anger of a predatory bird. The impression I got was of a dark bird swooping down on me...and opening my throat. The illusion of the senses wasn’t as successful as others I’ve had. I shrugged it off and I think I started to laugh at that point—saved from going overboard on horror and uncertainty. **In the depth of the dark everything was clear.** On the way home, I spite of being exhausted, I walked on coarse pebbles (which normally would have twisted my feet) light and airy as a shadow. **At that instant I wasn’t expecting a thing, but the**

18 TRAHAI, L (2001). “The Comedy of Philosophy: Bataille, Hegel and Derrida”. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*. 6/3, p. 17.

19 PARVULESCU, A (2010). *Laughter – Notes on a Passion*. Cambridge, MA, MIT Press, p. 91.

20 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 34 (emphasis added).

21 *Ibid.*, p. 66.

**heavens opened and I saw. I saw: what a person can be kept from seeing only through intentional heaviness.** All the useless fuss of the stifling day at last cracked open like an eggshell and was volatilized in the air<sup>22</sup>.

Finally, in *Méthode de méditation*, he tells us,

I was watching what a burst of laughter was revealing as the essence of things, to which I acceded freely; I was making no difference whatsoever between **laughing of a thing and to have its truth**; I imagined not seeing an object of which I was not laughing; it was not only comical themes, but generally **the existence of “what is”, and myself in particular which made me laugh**. My laughter engaged me, was playing me entirely and did not have any limit; I had a vague consciousness of the reversement which I was operating; I thought that, laughter explained, I will know what signify man and universe: that on the contrary laughter unexplained, knowledge was avoiding the essential.

I add today: That I do not see the object of which I did not laugh but only a rapport to the sphere of activity...In the same way in which common knowledge rapports objects to solids, that is, to the moment of subordinate activity, I can rapport them to the sovereign moment, where I laugh<sup>23</sup>.

Bataille readily acknowledges that his “experience of laughter is rather remote from the common experience of it”<sup>24</sup>. All the experiences he relates point to the epistemological function of laughter: laughter provides knowledge of no lesser object than the ground of things, the true being of the world, that otherwise is hidden.

Bataille asserts that laughter can only be understood as part of a philosophy that goes beyond it. In order to solve the puzzle of laughter, which if solved, would solve everything<sup>25</sup>, he attempts to communicate his experiential knowledge, and in doing so, becomes a philosopher of laughter.

## 5. CONCEPTUALIZATION OF EXPERIMENTAL KNOWLEDGE<sup>26</sup>

Laughter leads to an ultimate truth, that “the surface of appearances conceals a perfect absence of response to our expectation”<sup>27</sup>. Laughter is knowledge of the void or “nothing,”<sup>28</sup> that Bataille calls “unknowing,” and that he recognizes as the true cause of laughter: “the *unknown makes us laugh*”<sup>29</sup>. Part of a range of possible reactions to one situation—the suppression of the character of the known<sup>30</sup>, laughter reveals the true nature of reality.

We perceive that finally, for all the exercise of knowledge, the world still lies wholly outside our reach, and that not only the world, but the being that one is lies out of reach. Within us and in the world, something is revealed that was not given in knowledge, and whose site is definable only as unattainable by

22 BATAILLE, G (2011). *Op. cit.*, p. 39 (emphasis added).

23 BATAILLE, G (1970). “Méthode de méditation”, in: *Œuvres complètes*, ed. cit., p. 214 (emphasis added).

24 BATAILLE, G (2011). *Op. cit.*, p. 90.

25 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 66.

26 Experiential Knowledge is an idea developed by Barrientos-Rastrojo based on María Zambrano's thought.

27 BATAILLE, G (1986). *Op. cit.*, p. 91.

28 Bataille reformulates Kant's definition (KANT, I (1911). *Critique of Aesthetic Judgement*. Trans. with seven introductory essays, notes, and analytical index by James Creed Meredith. Oxford, Clarendon Press, p. 199) by quoting without referencing Bergson's translation: “The object of laughter...is always NOTHING, substituted for the anticipation of a given object; the miraculous moment is the moment in which the anticipation is resolved in NOTHING”. BATAILLE, G (1970). *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. VIII, pp. 252, 257.

29 BATAILLE, G (1986). *Op. cit.*, p. 30.

30 *Ibid.*, p. 91.

knowledge. It is, I believe, at this that we laugh. And, it must at once be said, in theorizing laughter, that this is what ultimately illuminates us; this is what fills us with joy<sup>31</sup>.

Laughter is a leap from the impossible (what can't be grasped in any way) or the unknown (an indefinite reality) to the possible (life), or the reverse—a leap from the possible to the impossible. An ideological excrement and an inferior mode of being, laughter is a dissolving power, which dissolves also God. Born of fear, it is a communication of dispelled anguish of the unknown or, finally, death, as all laughter is ultimately at death.

Anguish is dispelled through the sacrifice of the victim of laughter around which the laughers gather. The person who unwittingly falls is substituting for the victim who is put to death—a sacrifice which is at the core of any religious experience of the sacred, for Bataille—and the shared joy of laughter is that of sacred communion. Ideally, one is the sacrificed and the sacrificer at once, as there is always in the human being this necessity of suppressing himself while conserving himself. The unknown or the impossible is what we cannot reach without dissolving ourselves, what is slavishly called God. Laughter dissolves or liquidifies, thus enabling the communication—dying and coming back—with the indefinite reality called the unknown or the impossible. It is a religious experience by itself, which captures without residue all that is brought by Christianity, once Bataille's criticism of Christianity is accepted—that one should be lost instead of saved<sup>32</sup>.

Laughter is an opening that reveals the ground of things. Without recourse to laughter's outward physical attributes<sup>33</sup>, self-laughter brings ecstasy through a simultaneous experience of destruction and joy, that is, of sovereignty: "To know oneself to be assured of insignificance is the laughter tearing apart the fabric of which man is made," on the condition that one "no longer" leaves "outside the laughter tearing apart the fabric of which man is made...—being itself—the fabric torn"<sup>34</sup>.

Understood in that way, laughter fulfills Bataille's goal: "I aspire only to one thing in as much as I give myself still goals, it is to suppress myself," granted that "it is more amusing—maybe more cowardly also—to attempt to suppress oneself by a gymnastic of the spirit or by sensations"<sup>35</sup>. Allan Stoekl explains that in "Hegel, death and sacrifice," Bataille notes the "comedy" of sacrifice, in which a mere vicarious experience of death, and hence only death's representation, is substituted for the real thing—one's own death—which by definition cannot be experienced<sup>36</sup>. Generalizing his personal aspiration, Bataille asserts that "there is always... in man, this necessity of suppressing himself while conserving himself"<sup>37</sup>, and finds that "when we laugh we

31 *Ibidem*.

32 Bataille asserts that the mysticism of laughter replaces Christianity without residue. At the time of the first experience with laughter, Bataille was deeply religious, having converted to Catholicism at the age of fourteen. Wanting to further descend within the sphere of laughter, he discovered that it made a game out of Christianity, transcending the dogma through a game of its own. The important consequence was that faith in the dogma could not persist, nor any faith for that matter (BATAILLE, G (2011). *Op. cit.*, p. 94), for laughter transcended the transcendent. He would make of laughter his new religion, he decided, and, ascribing it to Nietzsche, he adhered to him henceforth as passionately as he did to Christianity: "It very quickly became clear to me that there was nothing in my experience of laughter which was not to be found in my former religious experience... I could recapture all the impulses of religious experience, mingling them with the experience of laughter without feeling that religious experience in any way impoverished... The impulse of what I prefer to call my life rather than my work has essentially worked toward the maintenance... of the whole religious experience acquired within the limits of dogma." Unknown, as Bataille understands it, does not eliminate the possibility of an experience which he considers "to be equally rich as the religious experience..." (BATAILLE, G (1986). *Op. cit.*, p. 95).

33 For Bataille, and in contradistinction to his reading of Bergson's book on laughter (BERGSON, H (1975). *Le Rire: Essai sur la signification du comique*. Paris, Presses Universitaires de France; BERGSON, H (1999). *Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic*. Trans. C. Bereton and F. Rothwell. København and Los Angeles, Green Integer), "laughter is thought" (BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 213). In *Méthode de méditation*, the sovereign or comical operation brings objects to the bottom of the world, which is senseless, it brings the known to the unknown, reversing thus the movement of thought (BATAILLE, G (1970). "Méthode de méditation", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. V, pp. 216-217). And, as the meeting-point between emotion and thought, laughter opens up new possibilities for thought (BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. xxxiii). For the relation of Bataillan laughter to thought, see Amir, "The Laughter of Ecstasy Doesn't Laugh", forthcoming).

34 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, pp. 80-84.

35 BATAILLE, G (2000). *Une liberté souveraine*. Ed. Verdier, Paris, p. 102.

36 STOEKL, A (1995). "Recognition in Madame Edwarda", in: *Bataille: Writing the Sacred*. Carolyn Bailey Gill (Ed.), London and New York, Routledge, p. 79.

37 BATAILLE, G (2000). *Op. cit.*, p. 102.

retain deep within us that which is suppressed by laughter"<sup>38</sup>. Asked "what is the purpose of laughter?" he answers: "There is in the fact of laughing at oneself a radiance whose foundation is on the whole a *collapse*. It is sometimes difficult to express"<sup>39</sup>. This unity of radiance and collapse provides "a moment of infinite laughter or ecstasy"<sup>40</sup>, which cannot be maintained. Celebrating "defeat's marriage to power" when laughing<sup>41</sup>, Bataille asserts that "that which is revealed in our laughter is a fundamental accord between our joy and an impulse to self-destruction. [And] the difficulty of that accord"<sup>42</sup>.

We have seen that Bataille is explicit about the relation between mysticism and laughter: "laughter, considered as I have described it, opens a sort of general experience that, in my opinion, is comparable to what the theologians have named 'mystical theology' or 'negative theology,'" only this experience is totally negative<sup>43</sup>. Bataille christens this experience, together with its accompanying reflection, with the name of "atheology," and presents its fundamental idea as follows: "God is an effect of un-knowing. He can nevertheless be known as an effect of un-knowing—like laughter, like the sacred." The entire laughing atheology of Bataille is summed up in the following statement: "God is not the limit of man, but the limit of man is divine. In other words, man is divine in the experience of his limits," because the "incursion into the sphere of the divine" is "his dying unto himself," his sacrifice<sup>44</sup>.

Bataille uses a quote from Nietzsche's *Nachlass* (1882-1884), published in the french translation of the *Will to Power*<sup>45</sup>, "To see the failure of tragic natures and to laugh, that is divine"<sup>46</sup>, in order to explain that failure, or insufficiency, at which we laugh, is an intimation of death, and this is why it always makes us happy:

Born of anguish, laughter is communication with each other and with death: Which is also to say, by identifying with the other, and the two of us together with this third who makes us laugh. We loose ourselves in another, and, with him, in this great panic laughter which gathers us together around our own loss, our own death. All of which, cannot take place unless we let ourselves go, unless we ourselves burst out in laughter. There is no theory of laughter, there is only an experience<sup>47</sup>.

We can approach community through the "experience" of the void, even if this cannot be retained, so it does not have to be with other people that the communication occurs—it can be with all that is "other"<sup>48</sup>. Laughter communicates the dispelling of anguish through the sacrifice of the person who is being laughed at. Yet, "the one who laughs is himself laughable and, in a profound sense, is more so than his victim..."<sup>49</sup>. As Mikkel Borch-Jacobsen explains, "it is the brutal toppling of the other into insignificance and perhaps death which reveals to me, through laughter, my most ultimate and sovereign being, 'the inanity of the being that we are'<sup>50</sup>.

38 BATAILLE, G (1986)). *Op. cit.*, p. 97.

39 RICHARDSON, M (Ed.,) (1998). *Op. cit.*, p. 223.

40 BATAILLE, G (2011). *Op. cit.*, p. 139.

41 *Ibid.*, p. 103.

42 BATAILLE, G (1970). "Sacrifice", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., p. 70.

43 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 34.

44 BATAILLE, G (1970). *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. V, p. 350; BATAILLE, G (1970). "Sacrifice", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., p. 72.

45 *Will to Power*. II, p. 380

46 BATAILLE, G (1986). *Op. cit.*, p. 96. BATAILLE, G (1970). "Sur Nietzsche", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. VI. p. 189.

47 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 150

48 Bataille also offers the term "le pal" as a variant on this "communing" with (or in) the nothingness of being. For a view of "being impaled" as the painful, degrading awareness that is the loss of awareness and subjectivity (BATAILLE, G (1970). "Sur Nietzsche", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. VI, pp.78-79), see: HEGARTY, P (2000). *Georges Bataille: Core Cultural Theorist*. London, Sage, p. 86.

49 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p. 97.

50 BATAILLE, G (1970). "Labyrinth", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. V, p. 107; BORCH-JACOBSEN, M (1998). "The Laughter of Being", in: BOTTING, F & WILSON, S (Eds). (1998). *Bataille: A Critical Reader*. Oxford UK and Malden, MA, Blackwell, p. 152.

Bataille uses self-laughter as the experience of both collapse and triumph, and makes of his voluntary symbolic self-immolation through laughter the sovereign act *par excellence*, the sole content of his meditation or mystical experience which represents for him the pinnacle of the good life. Bataille deems the sovereign operation comical, that is, derisory, because real sovereignty does not exist, except as failure. We become sovereign in ceasing to be. The radical recognition of sovereignty is the collapse of the intellectual in laughter, which is the religious experience. But the religious experience is nothing else than laughing itself, which explains how laughter is deemed “divine.” And this, I suggest, is an unprecedented and unfollowed view of laughter, as well as of the divine.

Yet Bataille reads this philosophy into Nietzsche, with whom he believes he has created a community—a communication—founded on a shared fear of going mad<sup>51</sup>. Bataille reads Nietzsche as a profoundly mystical thinker, whose mysticism of laughter Bataille repeats. The tragic is intimately related to laughter, that is, to joy; to laugh tragically is all that is left for us, now that we have no purpose, no “project,” no “work.” This Bataillan Nietzsche, read through the eyes of Alexander Kojève’s Hegel, is at the origin of the laughing Nietzsche that influenced all subsequent French philosophers, a laughing Nietzsche that never took complete hold of the Academic English-reading public<sup>52</sup>. Bataille appropriates what he sees as Nietzsche’s goal, emasculating Nietzsche’s own vision of autonomy and freedom by reducing Nietzsche’s project to a sham of sovereignty: In the Nietzschean highest moral goal, to be the creator of one’s values or an autonomous individual who is at once the “judge, the avenger, and the victim of [his] its own law”<sup>53</sup>, Bataille sees only a will for self-destruction which is best accomplished through laughter.

For Bataille, experience is the point of departure of thought and is “sole value, sole authority.” His is a philosophy founded on a repeated experience of laughter’s epistemological and communicative power, and which does not even make any further claim. It is a philosophy which casts off problems other than those provided by that precise experience<sup>54</sup>. More than a philosophy or a theory of laughter, then, we find in Bataille what Mikkel Borch-Jacobsen aptly calls “a practice of laughter”<sup>55</sup>. Bataille’s own skeptical remarks on the feasibility and desirability of a theory of laughter are along this grain: not only does the “contagious nature” of laughter precludes the possibility of observation, but laughter’s main asset, liberation, excludes theoretical analysis: “Laughing at the universe liberated my life. I escape its weight by laughing,” he explains; “I refuse any intellectual translation of this laughter, since my slavery would commence from that point on”<sup>56</sup>.

## 6. THE IDIOSYNCRASY OF BATAILLE’S EXPERIENCE

Of what value is Bataille’s experiential knowledge for us? Does the fact that Bataille had to communicate his experiences for personal reasons (in order not to get mad) at all significant for us? Can his experiences be repeated? Is this possibility important at all when assessing Bataille’s thought?

Peter Connor<sup>57</sup> tells us that Bataille’s contemporaries took him to be an egomaniac (Jean-Paul

51 BATAILLE, G (1970). “Sur Nietzsche”, in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. VI, p.11.

52 Assessing the Bataillan interpretation of Nietzsche is beyond the scope of this article. For Nietzsche’s laughter, see: AMIR, LB (2006). “When Nietzsche Laughed: The Sanctification of Laughter in Nietzsche’s Thought”, *Metaphora* 6, pp. 109-125 (in Hebrew), and the second chapter of *Laughter in the Good Life* (work in process under contract by SUNY Press). For Bataille’s role in the French interpretation of Nietzsche as a philosopher of laughter, see the “Prologue” of Amir: *Nietzsche’s Laughing French Followers: Bataille, Deleuze, Rosset* (work in process).

53 NIETZSCHE, F (1954). “Thus Spoke Zarathustra”, in: KAUFMANN, W (1954). *The Portable Nietzsche*. II. Trans., W. Kaufmann, New York, NY, Vintage, p. 226.

54 BATAILLE, G (1986). *Op. cit.*, p. 91.

55 BORCH-JACOBSEN, M (1998). *Op. cit.*, p. 150.

56 BATAILLE, G (2011). *Op. cit.*, p. 16. For further explanations on Bataille’s views on laughter, especially as related to laughter theory, see AMIR, LB (2015). *Humor and the Good Life in Modern Philosophy: Shaftesbury, Hamann, Kierkegaard*. Albany, NY, State University of New York Press.

57 CONNOR, PT (2000). *Op. cit.*



Sartre, Gabriel Marcel, Patrick Waldberg), a view that Bataille shared, a madman (again Sartre, André Breton, Simone Weil), or a mystic (once again Sartre, Nicolas Calas, Roger Caillois). Perhaps the characterizing difficulty of Bataille's thought originates in the oddly undefined self in his writings. As Peter Bürger explains, the Bataillan self is "neither the universal self of the scientist nor the fictive one of narration nor the personal self of autobiography, which could vouch for the authenticity of what is reported"<sup>58</sup>. Along the same lines, Sartre diagnoses the difficulty of Bataille's writings as follows: the crucial content of *Inner Experience* is neither philosophical nor literary, but human or "carnal," as Sartre expresses it, which means that that content is Bataille himself<sup>59</sup>. We are fascinated, repelled, held in suspense by the "man who offers himself up [*se livre*] in these pages": "It is a man who is before us, a man alone and naked, who disarms all deductions [...], an unpleasant and "absorbing" [*"prenant"*] man—like Pascal<sup>60</sup>".

Bataille, however, asserts that "nothing is more foreign to me than a personal way of thinking. My hatred for individual thought...attains calmness, simplicity: when I put forward a word, I play upon the thought of others..."; moreover, he insists that "it is from a feeling of community linking me with Nietzsche and not from an isolated originality that the desire to communicate arises in me"<sup>61</sup>. Denis Holier even suggests that inner experience might as well have been called the experience of Nietzsche<sup>62</sup>.

Can we reconcile these two views? And, what are the consequences of each for the value of the experiential knowledge which constitutes Bataille's philosophy?

I propose the following explanation of Bataille's communication, which is the drive behind his literary work, that which Jean Durançon calls Bataille's secret<sup>63</sup>. Writing and the Bataillan "dramatization" it presupposes comes from fear as the final words of *On Nietzsche* testify: "What forces me to write, I imagine, is the fear of going mad." Out of fear, out of loneliness in fear, Bataille imagines himself or "dramatizes" as not being alone: "I imagine myself...and in imagining it, I weep," he writes, and as Denis Hollier explains, dramatization makes presence burst forth, "it makes it burst out laughing"<sup>64</sup>.

Roland Barthes' short entry in *Roland Barthes by Roland Barthes*, entitled "Bataille, fear," should be taken seriously; Barthes suggests that fear is the key to Bataille's work: "Bataille, after all, affects me little enough: what do I have to do with laughter, devotion, poetry, violence? What do I have to say about 'the sacred', about the 'impossible'?" But he continues: "Yet no sooner I made all this (alien) [étranger] language coincide with the disturbance in myself which I call *fear* than Bataille conquers me all over again: then everything he *inscribes describes* me: it sticks [ça colle]<sup>65</sup>".

There is ample biographical evidence of Bataille's breakdowns, repeated anxiety attacks, and pathological guilt, of which Bataille talked openly,<sup>66</sup> and which gave raise to repeated, even obsessive themes

58 BURGER, P (2002). *The Thinking of the Master: Bataille between Hegel and Surrealism*. Trans. and introduction Richard Block. Evanston, IL, Northwestern University Press, p. 36.

59 SARTRE, J-P (1947). *Op. cit.*, p. 145.

60 SARTRE, J-P (1947). *Op. cit.*, pp. 187, 151; quoted in IRWIN, A (2002). *Op. cit.*, p. 155.

61 Both quotes from HOLLIER, D (1993). *La prise de la Concorde et Les dimanches de la vie: Essais sur Georges Bataille*. Paris, Gallimard, p. 76.

62 NIETZSCHE, F (1954). *Op. cit.*, p. 73.

63 DURANCON, J (1976). *Georges Bataille*. Paris, Gallimard, pp. 18-20.

64 *Ibidem*. "If you are afraid of everything, read this book, but first listen to me: if you laugh, it is because you are afraid. A book, as you believe, is an inert thing. And yet what if, as is the case, you cannot read? Should you be apprehensive...? Are you alone? Are you cold? (Do you know the point to which the man is 'yourself'? An imbecile? And naked?) (BATAILLE, B (1970). "Madame Edwarda", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. III, p. 15. This note is not included in the English translation of "Madame Edwarda". Quoted and translated by RICHARDSON, M (Ed.,) (1998). *Op. cit.*, p.4.

65 BARTHES, R (1994). *Roland Barthes by Roland Barthes*. Trans. Richard Howard. Berkeley, CA, University of California Press, p. 144; quoted in CONNOR, PT (2000). *Op. cit.* p. 160.

66 See Michel Surya's biography of Bataille (Cfr. SURYA, M (1992). *Georges Bataille: la mort à l'âme*. Paris, Gallimard.

in Bataille's work: death, sacrifice, ecstasy, expenditure<sup>67</sup>. Whilst there is a difference between existential anxiety and an anxiety neurosis, and the later is considered unapproachable by philosophy, this is nonetheless what Bataille attempted to do: he attempted to spell out the philosophical meaning of the repeated experience of anguish. The result is distinct from the anxiety depicted by existential philosophers, such as Søren Kierkegaard<sup>68</sup> and Martin Heidegger<sup>69</sup>. Among other differences, anxiety for both of them leads somewhere else, to religion or to authenticity, that is, to more stable places than anxiety can ever be. Because anxiety cannot be maintained by a sane person, anguish leads somewhere, and for Bataille, it leads sometimes to laughter, but to a certain kind of laughter, a laughter that does not laugh ("the laughter of ecstasy does not laugh, instead it opens me infinitely" Bataille writes<sup>70</sup>).

That anguish is the key to Bataille's work has not eluded the journalist Madeleine Chapsal, who compared in a memorable interview Bataille to Heidegger.<sup>71</sup> In attempting to differentiate himself from Heidegger, however, Bataille insists that he begins with laughter rather than anxiety<sup>72</sup>. This is the case, because laughter is "a state of communication"<sup>73</sup>, an opening, even in loneliness, especially in loneliness. Bataille's contemporary, the French philosopher, Gilbert Simondon, explains the relation between anxiety and community thus: The risk of the individual's dissolution experienced as anguish necessarily creates the need for communicating with others and thereby founds the communal feeling of society<sup>74</sup>.

Bataille associated communication with anguish. Plagued by terrible anxiety attacks and terrified by the possibility of becoming mad, Bataille hardly withstood the gratuity, the expenditure of his solitary suffering and unnecessary immolation. He sought to communicate it and thereby to give it meaning, as he explains in *On Nietzsche*: "If someday, I had the occasion to write with my blood my last words, I would write this: "All that I have lived, said, written, [...] I imagined it communicated. Without that, I could not have lived it"<sup>75</sup>

If we accept this explanation of Bataille's need for communication, there remains the following question to address: Is Bataille's project nothing but a pathological experience which leads to the "grandiloquent nonsense" of Bataille's texts, as Gabriel Marcel thought?<sup>76</sup> As a "sad epigone of Nietzsche" (my translation; quoted in Hussey 2000, 38)<sup>77</sup> is Bataille's mysticism, as it was for Marcel and Sartre, an empty parody of experience? In order to answer this question, I propose to situate Bataille within the rich tradition that associates mysticism with laughter with the aim of finding therein an explanation that would save Bataille's thought from complete idiosyncrasy.

67 On anguish in Bataille's work, see Durançon's (1976). *Op. cit.*, first chapter, p. 17.

68 KIERKEGAARD, S (1980). *The Concept of Anxiety*. Trans. By R. Thomte and Albert B. Anderson. Princeton, NJ, Princeton University Press.

69 HEIDEGGER, M (1996). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh. Albany, NY, SUNY Press.

70 BATAILLE, B (2011). *Op. cit.*, p.103

71 A good place to begin understanding Bataille is the journalist Madeleine Chapsal's interview over a year before his death in the spring of 1961, published in 1984 with the title, *Envoyez la petite musique*. It seems to have been the only time Bataille was ever interviewed, and he gives clear answers about the some of the central themes in his work. Michel Richardson appended a translation of the interview to his book on Bataille (RICHARDSON, M (Ed.) (1998). *Op. cit.*, pp. 220-224).

72 Note to BATAILLE, G (1970). "Méthode de méditation", in: *Œuvres complètes* (1970). ed. cit., Vol. V, pp. 217-218.

73 BATAILLE, G (1988). *Op. cit.*, p.112.

74 SIMONDO, G (2005). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Millon; TOURNEUX, O (2012). "L'angoisse chez Gilbert Simondon. Une expérience limite révélatrice qui interroge la place du corps vivant dans la société". *EHVI* [carnet de recherche], <http://ehvi.hypotheses.org/938> 2 août.

75 BATAILLE, B (1970). "Sur Nietzsche", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., vol. VI, p. 31.

76 MARCEL, G (1945). "Le Refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde", *Homo viator*, Paris, Aubier, pp. 259-279. Andrew Hussey explains that in "le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde" (1945), Gabriel Marcel see L'Expérience intérieure as self-contradictory, because Bataille's radical nihilism concedes no summit, in a manner that recalls Sartre's reproach to Bataille of "bad faith" because he refuses to name God (HUSSEY, A (2000). *Op. cit.*, p. 38).

77 My translation; quoted in HUSSEY, A (2000). *Op. cit.*, p. 38



## 7. MYSTICISM AND LAUGHTER

It is a commonplace in studies of laughter and religion that laughter and mysticism goes hand in hand<sup>78</sup>, that “laughter is the greatest spiritual phenomenon”<sup>79</sup>, and that humor is one of the essences of mysticism<sup>80</sup>. Mysticism has very powerful and stable pacts with ways of flight from suffering, such as creativity, love and humor<sup>81</sup>.

The pact with humor is surprising for the usual tactics of humor and mysticism are contradictory. The mystic is persuaded that he has to fly from the outer world because it is too painful, too misleading and too alien to his essential being, whereas the person with a sense of humor turns the outer world, including all the painful in it, into a source of pleasure:

He laughs at his torturers, at his hunger, his inanity, and his failures. Since he finds life, with all its sufferings, so pleasurable, he is sure of his power in his encounter with them, and he has no need of flying. He is strong, because humor allows him a sure but effective rebellion against all that is no object of his suffering, and he is also a realist, because humor requires the comparison of illusion with reality<sup>82</sup>.

Humor and mysticism appear to be opposed, yet there are not. In his study of mysticism quoted above, Ben-Ami Scharfstein gives as examples Taoism and Zen Buddhism. The Taoists Chuang Tze and Lao Tze recommend that mysticism be accompanied by a light laughter, that is, not to be too much of mystic. And, because Zen Buddhism's ultimate aim is the identification of the ideal with the factual, Zen masters idealize laughing buddhas who have realized at the moment of satori that the factual is the ideal.

In the last section of her article “Religion, Laughter and the Ludicrous”—titled “Mysterium Tremendum and Ridiculum”—Ingviöld Gilhus<sup>83</sup> asks whether there is a connection between the transcending function of mystical and ludicrous experiences. “The experience of the ludicrous is always triggered off by external stimuli,” she explains, “but in the moment of laughter there is a feeling of having direct access to the world and not being filtered through the ideological filter”<sup>84</sup>. Mary Douglas has aptly suggested that the joker “should be classed as a kind of minor mystic”<sup>85</sup>. It is no accident that mysticism often exists in company with a rich substream of humor, jokes and laughter. In religious movements which lay stress on personal and direct experience, the joker and the fool often appear. Among the Sufis of Islam there are the so called wise-fools (*oqala-ye majnum*) with Mulla Nasreddin as their most famous representative<sup>86</sup>. The masters of the tradition of Zen Buddhism appear as complete fools. One of them, Harada Sogaku, pointed out to his audience: “My admonition, then: Be a great fool! You know don't you, that there was a master who was himself just that (Ryokwan)? Now, a petty fool is nothing but a wording,

78 GILHUS, IS (1991). “Religion, Laughter and the Ludicrous”. *Religion*. 21, pp. 272-273.

79 SHUNYO, Ma P (1991). *My Diamond days with Osho: The New Diamond Sutra*. Suffolk, UK, Full Circle, p. 124, in: GILHUS, IS (1997). *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*. London, Routledge, p. 130.

80 SCHARFSTEIN, BA (1972). *The Mystical Experience*. Tel-Aviv, Am Oved, pp. 180-183.

81 *Ibid.*, p. 180.

82 *Ibid.*, p. 181; my translation.

83 GILHUS, IS (1991). *Op. cit.*

84 *Ibid.*, pp. 272-273.

85 DOUGLAS, M (1975). *Jokes. Implicit Meanings: Essays in Anthropology*. London, Routledge and Kegan Paul, p. 108.

86 See: MASSUD FARZAN, K (1973). *A Collection of Sufi Humor*. New York, NY, E. P. Dutton & Co; SHAD, I (1977). *The Sufis*. London, Octagon Press, pp. 56-97.

but a Great Fool is a Buddha. Sakyamuni and Amitabha are themselves Great Fools, are they not?"<sup>87</sup>. In the Orthodox Church there were Fools for Christ's sake (*salos* in Greek, *jurodivny* in Russian), who were considered as holy, exactly because they acted eccentrically and across the accepted morality and law, and very often with a comical result<sup>88</sup>.

In many traditions religious reality is considered as ultimately inexpressible. In general, mystics have a great need to express the mystical experience, but the wish to describe their direct experience of this reality is contrary to their own explicit feeling of its impossibility. The jokers and the fools have a similar knowledge that categories and genres do not represent the total reality; its expression in the culture always has alternatives. Their knowledge, on the contrary, is an implicit knowledge, and it is not made explicit. The ludicrous is expressed through the joke or the comical situation, it does not exert any pressure on its protagonists to be *described*. Its source is not a profound experience similar to the profound experience of the mystic. The direction of the two types of experience, the ludicrous and the mystical, or the fools and the mystics, is always opposite. The direction of the mystic's experience tends to point away from the carnal man, while the fool tends to bring him to the foreground. Nevertheless, "because of their common characteristic—that is, a knowledge of the relativity of all ideologies, religious or otherwise—the mystic and the clown often appear together"<sup>89</sup>.

Within the non-Western traditions, Bataille's thought has been compared to Shamanism<sup>90</sup> and to Tantrism<sup>91</sup>, and to the views of the 20th century guru on laughter, Osho. Yet in an appendix to *On Nietzsche* titled "inner experience and Zen"<sup>92</sup>, he equates his "method of laughter" as described in *Inner Experience*, "the ecstatic experience of the meaning of nonmeaning again becoming the nonmeaning of meaning and then again...with no possible outcome..." with Zen methods: "Taking a closer look at Zen methods, you will find that they imply this movement. *Satori* is sought via concrete nonmeaning substituted for the sensed reality, as revelatory of deeper reality. This is the method of laughter..."<sup>93</sup>. Moreover, he points that "in Zen *satori* is addressed only through comic subtleties, since it is the pure immanence of the return to self..."<sup>94</sup>.

Bataille also points to the difference between his method and Zen: he does not "imagine attaining *satori* without first being overwhelmed by suffering"<sup>95</sup>. It is this aspect of Bataille's thought on laughter, I suggest, the sacrificial pain involved in laughter, that seems to make his mysticism of laughter unique.

But can laughter as we know it fulfills the role Bataille assigns to it? Ingviold Gilhus suggests that destruction and regeneration are intimately linked in laughter:

To abandon oneself to laughter means the temporary unmaking of one's traditional self and the letting loose of a violence that sweeps the outlived away, make the body blaze and

87 HYERS, MC (1974). *Zen and the Comic Spirit*. Philadelphia, PA, Westminster Press, p. 44.

88 FEDOTOV, GP (1966). *The Russian Religious Mind*. 2 vols. Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 316-343; SYRKIN, A (1982). "On the Behavior of the 'Fools for Christ's Sake'. *History of Religions*, 22/2, pp. 150-171; see: DAVIS, JM (2011). "The Fool and the Path to Spiritual Insight", in: GEYBELS, H & HERCK, W van (Eds) (2011). *Humour and Religion: Challenges and Ambiguity*. London, Continuum, pp. 218-247.

89 GILHUS, IS (1991). *Op. cit.*, p. 273.

90 RICHARDSON, M (1994). *Op. cit.*, pp. 112-114.

91 FOLJAMBE, A (2008). *An Intimate Destruction: Tantric Buddhism, Desire and the Body in Surrealism and Georges Bataille*. A thesis submitted to the University of Manchester for the degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Humanities.

92 BATAILLE, G (1970). "Sur Nietzsche", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., pp. 177-178.

93 *Ibid.*, p. 141.

94 *Ibidem*.

95 *Ibid.*, p. 75.

makes the world vibrate with life. But **in the dark depths of laughter, life-giving and destructive values meet and intermingle, and ultimately these depths are impenetrable for human thought**<sup>96</sup>.

I have found these two aspects of laughter helpful in illuminating Nietzsche's manifold use of laughter, first, as a destructive force in the critical part of his philosophy, and later, as a regenerative force in his positive philosophy. But Bataille uses these two aspects at once because for him "divine ecstasy and extreme horror is the same: the identity of perfect contraries"<sup>97</sup>. Indeed, as Catherine Cusset explains, Bataille's writings attempt to express the "coincidence of life and death...the abject and the divine, ugliness and beauty, horror and sanctity, disgust and veneration"<sup>98</sup>. In the same vein, Peter Connor sees the coincidence of opposites as the key to Bataille's thought and Michael Richardson considers paradoxicality a reason to deem Bataille a trickster<sup>99</sup>. As I have shown elsewhere, laughter is a means for holding together opposites<sup>100</sup>.

Bataille differs from Zen Buddhism in one more important aspect. Laughter for him is the sole means and the sole content of the mystical experience. Though laughing techniques are used in one form of Zen Buddhism as a way to quicken satori, they are preceded and followed by years of long daily hours of meditation within the walls of a monastery. Bataille's meditation techniques do not attempt to emulate that; he concentrates on augmenting the horror of anxiety through pictures of torture in order to attempt to let the meaninglessness of the impalement flow into a laughterless laughter that is ecstatic<sup>101</sup>. Thus, laughter is not the after-effect of a mystical experience for Bataille as it is for the laughing Buddhas; rather, Bataille uses laughter as the sole means for his project; and, as mystical experience for Bataille is nothing but the experience of one's limits, there is no thing to communicate with beyond the mystical experience, and it is thus laughter itself which provides the content of the mystical experience. Rather than a laughing mysticism, Bataille experienced and conceptualized a mysticism of laughter. The religious experience is nothing but the laughing itself, and it is there, I suggest, that lies Bataille's uniqueness both in his view of laughter and his conception of the divine<sup>102</sup>.

96 GILHUS, IS (1997). *Op. cit.*, 149; emphasis added.

97 BATAILLE, B (1970). "Impossible", in: *Œuvres complètes*, ed. cit., Vol. III, p. 101.

98 CUSSET, C (1995). "Technique de l'impossible", in: HOLLIER, D (Ed), (1995). *Georges Bataille après tout*. Paris, Editions Berlin, pp. 171-189, my translation.

99 CONNOR, PT (2000). *Op. cit.*, p. 45; RICHARDSON, M (Ed.) (1998). *Op. cit.*, p. 2.

100 For laughter's capacity of holding together opposites, see the third chapter of Amir 2014.

101 BATAILLE, G (1970). "Méthode de méditation", in: *Œuvres complètes*, ed. cit.; BRUN, J (1963). "Les techniques d'illumination chez Georges Bataille". *Critique*. Vol., 195/196, pp. 706-20

102 For a fuller presentation of Bataille's philosophy, see Amir: *Nietzsche's Laughing French Followers: Bataille, Deleuze, Rosset* (work in process). An earlier version of this article was presented in June 2012 at the International Congress on *Humor Studies* in Krakow, Poland. I am grateful for the participants' comments, and especially for Mark Weeks' further efforts to improve on it.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 27-39  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

## ***Experiencia y finitud: La hermenéutica escéptica de Odo Marquard***

*Experience and Finitude: Odo Marquard's Skeptical Hermeneutics*

**José A. MARÍN-CASANOVA**

*Universidad de Sevilla, España.*

### **Resumen**

Este artículo se pregunta por la “pregunta a la que es respuesta la pregunta por la Hermenéutica” en el contexto global de la obra de Odo Marquard. Se estudia así, de entrada, su Filosofía de la Hermenéutica en el sentido objetivo del genitivo. Pero, conforme se va obteniendo respuesta, se comprueba cómo esta Filosofía de la Hermenéutica es interpretable también en el sentido subjetivo del genitivo. Se concluye entonces que el pensamiento de Marquard es en sí mismo hermenéutico. Se trata de una Hermenéutica de la experiencia de la finitud, esencialmente escéptica, es decir, pluralista, usualista y contingentista.

**Palabras clave:** contingencia; escepticismo; experiencia; finitud; hermenéutica.

### **Abstract**

This article questions the “question, to what question is Hermeneutics the answer” within the overall context of Odo Marquard's work. Therefore, his Philosophy of Hermeneutics is studied, first of all, in the objective sense of the genitive. But as an answer is going being found, it is being found too that this Philosophy of Hermeneutics is also interpretable in the subjective sense of the genitive. So, it is concluded that Marquard's thought is itself a hermeneutical one. This is a Hermeneutics of the experience of finitude, essentially skeptical, i. e, a pluralist, usualistic and contingentist Hermeneutics.

**Keywords:** contingency; experience; finitude; hermeneutics; skepticism.

## PRESENTACIÓN: LA PREGUNTA HERMENÉUTICA SOBRE LA HERMENÉUTICA

Con quince años de retraso respecto de la fecha por él estimada<sup>1</sup>, Odo Marquard nos ha dejado el nueve de mayo de 2015. Con él se va el creador de todo un género literario-filosófico, la “Literatura trascendental” (*Transzendentalbeltristik*, escritura entre la Filosofía y la Literatura, entre la seriedad y el juego, entre la gravedad y la ligereza, no para ridiculizar lo real, sino para poder soportarlo y sobrellevarlo<sup>2</sup>), y el pensador más ocurrente e ingenioso del pensamiento (en) alemán de las últimas décadas. En sus textos, con la excepción de uno donde es superlativamente explícito, era frecuente la presencia de la palabra “Hermenéutica”, pero escrita a menudo entre otras de no menor enjundia y como de pasada, siempre tangencialmente. Sin embargo, y quién sabe si para espanto de los hermeneutas, Marquard se consideraba uno de ellos. Nunca aclaró bien por qué. Ni siquiera en ese texto monográfico, “tardía confirmación, largamente demorada, de mi pertenencia al lagar hermenéutico”<sup>3</sup>, texto que responde al título y a la “Pregunta por la pregunta cuya respuesta es la Hermenéutica”<sup>4</sup>, llegó a dar cumplida respuesta a la cuestión.

Y quizá no lo hiciera porque como él mismo dice “la busca de una respuesta a mi pregunta se torna un poco busca de mí mismo, con la correspondiente tentación de no encontrarla”<sup>5</sup>. Y así, en lugar de presentar este sedicente “motivo privado” como razón digna para solicitar atención sobre la Hermenéutica, Marquard toma en cuenta otras razones para justificar el retorno a lo que ahí mismo llama “un tema tan discutido”. Aquí, no obstante, vamos a considerar las razones explícitas (“dignas”) para intentar rastrear y comprender la razón implícita o “privada” (¿“indigna”?). El punto de partida lo ofrece un pasaje del capítulo, a la vez introductorio y autobiográfico, que da nombre a su libro *Despedida de lo principal*. En él leemos:

(...) la Hermenéutica es el arte, vitalmente necesario para los humanos, de arreglárselas comprensivamente ante contingencias que hay que mantener y distanciar, puesto que seres con tiempo de vida limitado sólo pueden librarse de ellas de manera limitada; y la parte más moderna de ese arte vital consiste en –‘leer y dejar leer’– apaciguar ese ‘texto absoluto’ que fue caso de polémica letal en las guerras civiles hermenéuticas (las guerras de religión), como un ‘texto relativo’ –neutral, literario, estético– entre otros textos relativos, mediante la pluralización también de los modos de lectura, de las versiones de recepción: incluso como división de esos poderes que son los textos y las interpretaciones, así que ‘el núcleo de la Hermenéutica es el escepticismo y la forma actual de escepticismo es la Hermenéutica’. Tenemos que soportar nuestra contingencia”<sup>6</sup>.

En esta –por su extensión– hiperbólica cita se encuentra la almendra de toda la tesis “marquardiana” (en adelante sin comillas) sobre la Hermenéutica, y, en el fondo, sobre la Filosofía toda. Se impone aquí, así pues, su exégesis. Tomando este texto como pretexto su comentario constituirá nuestra presente contribución.

1 MARQUARD, O (2000). *Philosophie des Stadtessen*. Stuttgart, Reclam, p. 135.

2 MARQUARD, O (1981). *Abschied vom Prinzipiellen*. Stuttgart, Reclam, p. 9. Véase también MARQUARD, O (1982). *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 22. Por cierto, justo aquí define la experiencia: “la experiencia: ésta es la empeiría llevada al ámbito de la propia existencia. *L’expérience c’est moi*, esto es ciertamente poco, ni siquiera es Psicología, ¿puede ser Filosofía? Es la otra, la *deuxième philosophie*: la de un “literato trascendental”, la de un escritor que –mayormente– no escribe”.

3 MARQUARD, O (1981). *Op., cit.*, pp. 19-20.

4 MARQUARD, O (1981). “Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist”, in: *Abschied vom Prinzipiellen*. Ed. cit., pp. 117-146.

5 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 117.

6 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 20.

## 0. HERMENÉUTICA EXPERIENCIA DE LA FINITUD

Ya lo hemos dicho. Marquard se consideraba un hermeneuta. Siendo alemán uno tendería a pensar que se adscribía a las tesis gadamerianas. *Latissimo sensu* es así. Como, si se quiere, a las heideggerianas. Pero, en sentido estricto, no es así. Marquard se sentía hermeneuta, porque fue y se sintió discípulo de Joachim Ritter, el cual le transmitió como enseñanza que observar es más crucial que deducir o inferir, que la experiencia es imprescindible para la Filosofía. Ésta, por indirectamente que sea, debe incluir contenidos existenciales y diagnósticos de época y, sobre todo, debe elaborar la experiencia vital, pues nada puede sustituir a la vivencia, aunque se asusten los aprioristas puros que tienen fobia a lo experiencial<sup>7</sup>. Parafraseando a Kant: La experiencia sin Filosofía es ciega, la Filosofía sin experiencia es vacía. Un filósofo sin la experiencia de aquello a lo que quiere ofrecer respuesta no puede ofrecer respuesta. Y la experiencia lo que requiere, sobre todo, es tiempo, un tiempo siempre limitado. Son muchas las exigencias establecidas por el tiempo de considerable implicación hermenéutica. Con ellas nos las habremos de ver aquí, exponiendo la tesis básica marquardiana: “*La Hermenéutica es réplica a la finitud humana*”<sup>8</sup>.

La primera implicación hermenéutica es lo que, a nuestro juicio, nos previene de todo “robinsonismo” filosófico: el sentido para lo histórico y para las instituciones, cuyo *Leitmotiv* recurrente en Marquard, como cantinela de toda su experiencia filosófica, es que el futuro necesita pasado (*Zukunft braucht Herkunft*)<sup>9</sup>. En abierta y consciente oposición al Heidegger que afirma que la comprensión arraiga en el futuro, Marquard sostiene que:

Manifiestamente, sólo se comprenden e interpretan cosas que *ya están ahí*; incluso quien interpreta anticipaciones, no interpreta sino anticipaciones presentes, no futuras: *la Hermenéutica es primariamente una forma de relación con el pasado*. Cuando una filosofía acentúa la Hermenéutica debe pues valer como hallazgo temporal que precisamente el pasado –al menos como pasado que recibe la impronta del presente: en cuanto *procedencia* (*Herkunft*)– es esencial<sup>10</sup>.

De ahí la habitual remisión en los textos de nuestro autor a la experiencia de la tradición, toda vez que nadie puede empezar nunca nada desde cero. Allí donde comienza un hombre no está el comienzo: “antes de cada ser humano ha habido ya seres humanos, dentro de cuyas –contingentes– tradiciones y costumbres nacemos, de tal manera que son nuestra procedencia, con la cual debemos enlazar”<sup>11</sup>. Por eso, porque experiencialmente sabemos que siempre llegamos con retraso y nos vamos con anticipación, siempre las palabras de Marquard buscan acogida bajo la categoría (favorita de Ritter) de *hypolepsis*. Nuestro hermeneuta lo es de entrada por ser “hipoléptico”, puesto que cada cual ha de enlazar con precedentes. Los humanos nunca se desprenden absolutamente de su pasado histórico, ni pueden cambiar tanto como

7 MARQUARD, O (2004). *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam, p. 21.

8 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 119. Es significativo que su última obra se presente como una Filosofía de la finitud. Nos referimos a sus reflexiones sobre el hacerse viejo en MARQUARD, O (2013). *Endlichkeitsphilosophisches. Über das Altern*. Leipzig, Reclam. Asimismo es significativo que, en ese breve florilegio de artículos que presenta junto a un par de entrevistas, recupere un capítulo sobre tiempo y finitud, ya incluido en MARQUARD, O (1994). “Zeit und Endlichkeit”, in: *Skepsis und Zustimmung*. Stuttgart, Reclam, pp. 45-58.

9 Éste es un *Leitmotiv* transversal de la obra de nuestro autor, que *verbatim* pasa a dar título a un artículo luego publicado como capítulo del libro MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, pp. 66-78, y que termina intitulando el libro, antológico de su obra, como *Jubiläumsband* por su septuagésimo quinto cumpleaños, MARQUARD, O (2003). *Zukunft braucht Herkunft*. Leipzig, Reclam.

10 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, pp. 119-120.

11 MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, p. 70.



quisieran ni todo lo que quisieran. La innovación precisa de la continuidad<sup>12</sup>. Lo inicial ha menester de lo inercial. El advenimiento requiere del devenir<sup>13</sup>. Por eso la Hermenéutica no puede dejar de ser “conservadora” para poder ser “progresista”. Y es que, al no haber comienzo absoluto, al tener que empezar siempre desde un punto determinado, al ser imprescindible el enlace con lo anterior al principio, la Hermenéutica tiene que ser una *Hermenéutica distanciante*. Se impone la distancia. La distancia se impone. En efecto, mediante la posibilidad del distanciamiento del pasado se puede intentar compensar la imposibilidad de acabar con el pasado y hacer soportable la inevitable cohabitación con él. Si no nos es dado transformar el mundo, mejor lo interpretamos. La Hermenéutica responde a la *herencia de la tradición* haciendo algo *en lugar de*<sup>14</sup> cambiar, haciendo lo que se debe hacer, esto es, interpretar: “Los filósofos de la historia no han hecho sino transformar de manera diversa el mundo, se trata ahora de preservarlo; pero la forma más modificada del preservar es el interpretar”<sup>15</sup>.

La razón de que no podamos aniquilar totalmente el pasado no es otra que la brevedad de la vida:

En relación con el pasado y con el futuro que es *la propia muerte de cada uno*, ocurre así en el humano: *porque* morimos y lo sabemos, nos vemos remitidos a nuestro pasado. El futuro de cada cual es ‘auténticamente’ su muerte: la vida es breve, *vita brevis*. Esa limitación temporal del ser humano –del *moriturus* que se sabe *moriturus*– lo expone a lo que él ya era: su procedencia<sup>16</sup>.

La vida, dicho sea con Ortega, es prisa. No tenemos tiempo. Se nos va la vida. La muerte es más rápida que nuestras transformaciones<sup>17</sup>. Esta carencia constitutiva de tiempo, nuestra finitud temporal, hace que nadie pueda distanciarse libérrimamente del pasado que es. El pasado no pasa, ni siquiera es pasado, valga la resonancia de Faulkner. Por eso uno permanece siempre en el pasado aborigen, le es impropio emanciparse de su procedencia. Ésta es la herencia de la tradición: la ineluctabilidad, obligada por nuestra mortalidad, de seguir siendo lo que fuimos. A la sartriana “elección que yo soy” pertenece asimismo la “no elección que yo soy”. No es que no haya libertad para elegir y optar por el cambio. Sólo que esa libertad siempre está limitada o condicionada por nuestra finitud temporal<sup>18</sup>. La contingencia histórica del pretérito –siempre pudo ser de otro modo– no lo hace elegible ad libitum, antes bien se muestra como destino ineluctable o casi. “Somos más nuestro destino que nuestra elección”<sup>19</sup>. Así suena una y otra vez uno de los mantras marcuardianos favoritos.

El sueño de librarse de la proveniencia es eso, un sueño que se desvanece en cuanto nos topamos con la finitud de la vida, un sueño que despierta nuestra mortal edad, nuestra mortalidad. *Queremos*

12 MARQUARD, O (2007). “Innovationskultur als Kontinuitätskultur”, in: *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam, pp. 83-92.

13 MARQUARD, O (1995). *Glück im Unglück. Normen, Üblichkeiten, Kompensationen*. München, Fink, pp. 66-67.

14 Se podría decir que para el hipoléptico Marquard el pensamiento siempre es “concesivo-conectivo”: se piensa merced a “conectores” como “a pesar de”, “aun así”, “así y todo”, “no obstante”, “sin embargo”, “aun cuando”, “a pesar de eso”. “La Filosofía existe, si uno, a pesar de ello, piensa”. Esta frase atraviesa sus obras hasta la última desde que la usara por vez primera en MARQUARD, O (1976). “Exile der Heiterkeit”, in: PREISENDANZ, W. & WARNING, R. (Eds.). *Das Komische*. München, Fink, p. 133. Este, según nuestra denominación, *pensamiento concesivo-conectivo* es la almendra de la “Filosofía compensatoria” marcuardiana, pues cuando se piensa “a pesar de” se piensa “en lugar de”, “en vez de” (*stattdessen*). De hecho, Marquard hace de ese adverbio alemán un sustantivo, el sustantivo que nombra el foco de su mirada filosófica y que repite doquier, hasta el punto de llegar a titular con él uno de sus libros principales. Nos referimos al ya citado *Philosophie des Stattdessen*.

15 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 120.

16 *Ibid.*, p. 122.

17 MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, p. 70.

18 *Ibid.*, pp. 70-71.

19 “Wir Menschen sind stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl” da nombre, por ejemplo, a un subepigrafe, in: MARQUARD, O (1986). *Op. cit.*, pp. 127-132. Véase también MARQUARD, O (2004). *Op. cit.*, p. 17.

resistimos a la herencia tradicional y *cambiar*. Pero no *podemos*. No podemos cambiar todo, sino sólo una pequeña parte, la herencia de la tradición lo impide, al imponerse sobre el carácter efímero de nuestra vida. Nuestra capacidad de fundamentación se ve superada en primer y último término por nuestra brevedad vital. Irónicamente Marquard formula, frente a los primeros principios, un principio de inercia de la historia, un principio que es *antiprincipio de la conexión*: “en todo porvenir engendrado mediante un cambio se conserva constante una cantidad de provenir, la cual supera ampliamente la cantidad de transformación”<sup>20</sup>. Tanto es el peso de la tradición que el peso de la prueba, el *onus probandi*, recae no en quien se resiste al cambio, sino en quien lo propone, en el sujeto transformador.

Es vano, en definitiva, el intento de escapar a nuestro “destino”, pues nos constituye desde el punto y hora en que no disponemos de todos los días para inventarnos. Esta mortalidad constitutiva nos destina: porque morimos y tenemos conciencia de ello, somos y estamos destinados a nuestro pasado experiencial. La Hermenéutica es así el *arte de la preservación*, pues no podemos distanciarnos de todo mediante la interpretación. Hay lo indistanciable, lo que nos vemos obligados a repetir como las tradiciones, las costumbres, los usos, algo previo a la interpretación, que nos vertebra de antemano (un *a priori*, aunque Marquard no lo designe así, que materialmente no es racional, sino fáctico, que no es lógico, sino empírico, que no es atemporal, sino histórico, que no es *a priori*, sino *a posteriori*).

Y a este destino de ser siempre mayormente nuestro pasado -cambiando donde no es posible el cambio, es decir, interpretando- replica la Hermenéutica:

Sólo esta tercera definición [finitud es mortalidad] reúne de forma expresa finitud y tiempo, como yo había exigido para obtener un concepto de finitud hermenéuticamente relevante. Por ello a continuación recurriré a este concepto y no a otro, para explicitar y hasta hacer algo más atractiva mi tesis fundamental, según la cual la Hermenéutica es la réplica a la finitud humana. [...] la *Hermenéutica* si es réplica a la finitud, es también réplica a la muerte”<sup>21</sup>. Ahora bien, porque morimos, “en última instancia, la herencia de la tradición es indisoluble. En cuanto pregunta cuya respuesta es la Hermenéutica, la herencia de la tradición siempre es más pregunta de lo que la Hermenéutica puede ser respuesta”<sup>22</sup>.

## 1. HERMENÉUTICA Y FINITUD DE LA EXPERIENCIA

En cualquier caso, la muerte a la que replica la Hermenéutica no es sólo la propia, sino también la de los demás. Finitud significa tanto la muerte de uno como la de los otros. La Hermenéutica responde, aparte de a la tradición, a la *caducidad*, a la muerte ajena. Y aquí, a nuestro entender, la respuesta de la Hermenéutica (de Marquard) corriendo en la misma dirección, lo hace en sentido inverso, al pasar del “distanciamiento” a la “adaptación”. Con ello, podemos añadir según nuestra interpretación, cambia el *valor modal* de la presencia del pasado. El futuro necesita pasado. No hay porvenir sin provenir. La “Hermenéutica distanciante” lo constata como hecho: no *podemos* ser sin lo que fuimos. La *Hermenéutica adaptativa*, según nuestra interpretación, viene a convertir el hecho en valor: no *debemos* ser sin lo que fuimos. De modo que cuando la Hermenéutica interpreta la muerte como caducidad transforma el hecho del pasado en el *valor* del pasado: si queremos rápidamente un futuro mejor hay que conservar lentamente el valioso pasado. La obligación del pasado se vuelve moral. Conservar es un *deber*. Frente a la aceleración del tiempo, a la rapidez creciente de los cambios, debemos preservar la experiencia pretérita.

20 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p.123.

21 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p.121-122.

22 *Ibid.*, p.124.

Veamos cómo lo dice el propio Marquard: “puesto que morimos, somos siempre, en gran medida, nuestro pretérito. No podemos desprendernos, a nuestro libre arbitrio, de nuestra procedencia, mas tampoco nos resulta *licito*”<sup>23</sup>. La razón de esta ilicitud ya está dada explícitamente: “puesto que morimos”. Morimos siempre prematuramente. Como morimos demasiado pronto, así como nacemos demasiado tarde<sup>24</sup>, la herencia de la tradición, aparte de ser un lastre, es una protección ante la incapacidad congénita que tenemos de someter todo a reglas fundamentalmente nuevas. No tenemos días suficientes para inventarlo absolutamente todo. Para cambiar necesitamos una base experiencial. Eso es lo que, reducido a su elementalidad, quería decimos el “antiprincipio de la conexión” ya visto. Pero, como afirma el mismo Marquard, este antiprincipio “se enfrenta con dificultades ante la segunda figura de la muerte –la muerte de los otros–: pues *con cada muerte muere la comprensibilidad del pasado para los supervivientes*”<sup>25</sup>. La muerte de los demás hace que nuestro pasado se deslice hacia la incomprensibilidad. Y en eso consiste la *caducidad*, en que lo pasado se va escurriendo hacia lo incomprensible. De modo que si la muerte de cada uno obliga a atenerse a una base, la del pasado, ahora la muerte de los otros y la consiguiente pérdida de la base del pasado, la finitud de la experiencia, *obliga* a conservarla:

Los hombres se defienden contra esa caducidad: deben *retener, conservar*. El motivo que les impulsa a ello se puede designar de varias maneras: necesidad de continuidad y obligación de identidad, ansia de esa felicidad que reside en la autoconservación, ‘miedo a sufrir una pérdida’, desconfianza en el porvenir por falta de provenir, agorafobia temporal, etc. Pero –*vita brevis*– los seres humanos no logran conservar todo; intentan en balde retener la comprensibilidad inmediata de su pasado; pues nadie vive el suficiente tiempo como para transmitir a los que le sobreviven todo lo que él mismo comprende<sup>26</sup>.

En efecto, si hemos entendido bien a Marquard, nos enfrentamos a la paradoja de que eso que queremos cambiar que la muerte propia hace que no podamos cambiar ahora, al cambiar por la experiencia de la muerte ajena, sea algo que tenemos que mantener. En ambos casos, expresión los dos de que “el más escaso de nuestros escasos recursos es el tiempo de nuestra vida”<sup>27</sup>, se hace precisa la Hermenéutica, para, digámoslo así, aprender a no vivir por encima de nuestras posibilidades, las posibilidades de la finitud. En el primero, la Hermenéutica, como arte del *distanciamiento*, intenta hacer soportable el pasado, dada su inevitable presencia: donde no podemos innovar interpretamos (para innovar). En el segundo, la Hermenéutica, como arte de la *adaptación*, intenta hacer inteligible el pasado, dada su inevitable ausencia: donde no podemos continuar interpretamos (para continuar): “La Hermenéutica responde a ese estado de finitud condicionado por la mortalidad: *responde a la caducidad*, pues la Hermenéutica es retener allí donde no se puede retener; allí *en lugar de eso* se debe *hacer otra cosa*, a saber: *interpretar*”<sup>28</sup>. Esta es la oscilación polar de la Hermenéutica, como *Filosofía del “en lugar de eso”*, entre la mortalidad del uno y la mortalidad del otro. Para no morir innovamos, para innovar conservamos. Para no morir conservamos, para conservar innovamos. Ésta es la paradójica Hermenéutica de Marquard y su (anti)principio de finitud. Al menos, así interpretamos el espíritu de su letra.

23 *Ibidem.*

24 MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, p. 70.

25 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 125.

26 *Ibidem.*

27 MARQUARD, O (2004). *Op. cit.*, p. 9.

28 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 126.

## 2. HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA DE LA COMPENSACIÓN (DE LA ACELERACIÓN MODERNA)

Las consideraciones de Marquard son toda una Antropología, no transcendental, pues con inspiración fichteana siempre resulta que “la Hermenéutica torna el punto de vista transcendental en punto de vista histórico”<sup>29</sup>, y, por lo demás, la Antropología es la más “empírica” de las disciplinas filosóficas<sup>30</sup>, una Antropología del tiempo, elaborada a partir de la conciencia de que el futuro más cierto es la muerte, lo que nos lleva a apresurarnos, y simultáneamente elaborada a partir de la conciencia de que el pasado más inevitable es nuestro nacimiento, lo que nos lleva a demorarnos. Hambrientos de futuro y dominados por nuestro origen, no podemos elegir si queremos vivir rápida o lentamente, sino que hemos de vivir con premura y vacilación a la vez. A ello, a la doble vida temporal nos obligan la carestía y la carencia de tiempo vital. Pero siendo una Antropología del tiempo, esas consideraciones también son históricas. Y en nuestra historia cuando más se ha acentuado como experiencia la inevitable dualidad conceptual de apremio y lentitud es históricamente en los tiempos modernos: “Esto vale para todo ser humano. Vale especialmente para el hombre moderno. El mundo moderno aumenta simultáneamente la velocidad de innovación y la humana necesidad de lentitud. Pues cuanto más conduce la aceleración de la innovación a una sobrecarga de innovación, tanto más fuertemente crece la necesidad de compensar las rupturas de la continuidad: mediante el cultivo de la lentitud, mediante la cultura de la continuidad”<sup>31</sup>.

Precisamente Marquard con su enfoque compensatorio, con su compensatoria “Filosofía del en lugar de” va a ligar la génesis de las Ciencias del Espíritu o Humanidades, en general, y de la Hermenéutica, en particular, a la compensación de esa aceleración que, a su vez, caracteriza a la Modernidad.

Presentemos la tesis marquardiana en términos globales antes de entrar en los detalles que afectan específicamente a la Hermenéutica, recalcando de antemano que con ella nuestro autor va a romper con el prejuicio histórico (principalmente de raigambre positivista) que presenta a las Ciencias de la Naturaleza, a las “Naturalidades” que diría Ortega, como un intento (consumado o no) de superar a las Humanidades, como un avance o progreso sobre las (falsas) Ciencias Narrativas o la cultura literaria. Brevemente, la idea es la siguiente: el éxito de las Ciencias Naturales exactas, cuyo establecimiento empieza en el siglo XVI, no elimina ni disminuye la necesidad de las Ciencias Narrativas<sup>32</sup>, sino que, antes al contrario, engendra y aumenta su necesidad, las hace inevitables<sup>33</sup>, lo que explica que las Ciencias del Espíritu sean más recientes que las Ciencias Naturales, pues su periodo de establecimiento comienza dos siglos después, en el s. XVIII. Conforme el mundo moderno se va modernizando y el mundo va haciéndose más ahistórico, se hacen más imprescindibles, como compensación, las Ciencias del Espíritu. Cuanto más moderno es el mundo moderno, **más hay que contar, pues ante la rapidez acelerada del mundo del cambio** tecnocientífico, el humano lento es el más preparado. De ahí el bajo continuo de Marquard que resuena así: *narrare necesse est*:

(...) los humanos en sí son lentos, el mundo moderno mismo es rápido. Y ni el mundo rápido ni los humanos lentos pueden ser suprimidos. Quien niega el mundo del cambio acelerado

29 *Ibid.*, p. 135.

30 MARQUARD, O (1982). “Zur Geschichte des philosophischen Begriffs ‘Anthropologie’ seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts”, in: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Ed. cit., pp. 122-144. MARQUARD, O (1995). “Der Mensch ‘diesseits der Utopie’. Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie”, in: *Glück im Unglück*. Ed. cit., pp. 141-154.

31 MARQUARD, O (2004). *Op. cit.*, p. 10.

32 MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, p. 63.

33 MARQUARD, O (1986). “Über die Unvermeidlichkeit des Geisteswissenschaften”, in: *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam, pp. 98-116.

renuncia a irrenunciables medios de supervivencia del ser humano; quien niega a los lentos humanos renuncia a los humanos. Lo cual significa que en el mundo moderno debemos tener vivencia de ambas cosas: de la rapidez (porvenir) y de la lentitud (provenir). No se trata ahora de liberarse de la tensión entre rapidez y lentitud de una manera antimoderna, obligando al mundo moderno a elegir entre tomar el camino de la revolución o apearse del tren, sino que se trata, antes al contrario, de conservar la tensión entre rapidez y lentitud, conservando -dada la aceleración del cambio en el mundo moderno- la posibilidad de vivir lentamente como humanos. Por ello pertenece al mundo moderno, en medio de su rapidez -de manera compensatoria- el desarrollo de formas que permiten al humano vivir lenta y confiadamente dentro de un mundo rápido<sup>34</sup>.

Y uno de los modos de lograrlo es precisamente la Hermenéutica y, en especial, la ya mencionada "Hermenéutica adaptativa". Efectivamente, cuando la caducidad de lo que hay pide retener y no cabe retener, se debe hacer otra cosa, *en vez de retener*, hay que hacer lo que *compensatoriamente* hace la Hermenéutica, hay que interpretar. Es la "Hermenéutica de la restauración en el reino del espíritu"<sup>35</sup>. Hay que interpretar para salvar la comprensibilidad de cosas y textos en contextos aceleradamente cambiantes:

A esta especie de interpretación que compensa la pérdida de comprensibilidad primaria con un volver a hacer comprensible la llamo *Hermenéutica adaptativa*. Es una réplica a la caducidad, que adquiere mayor actualidad cuanto más se acelera la transformación de la realidad y, en consecuencia, se producen más pérdidas de familiaridad, esto es, se genera extrañamiento. Tal es el caso del mundo moderno. Puesto que en este mundo porvenir y provenir se desconectan de modo excepcional [...], nacen precisamente en su seno -de forma compensatoria, como decía Joachim Ritter- las Ciencias Hermenéuticas, las Ciencias del Espíritu. Y cuanto más velozmente cambia todo sin pausa en la realidad actual, tanto más urge el arte de la refamiliarización, la Hermenéutica. Al mismo tiempo, debido al aumento del ritmo de las transformaciones, se dan oportunidades particulares para practicar la Hermenéutica<sup>36</sup>.

En efecto, a la aceleración de las transformaciones del mundo contemporáneo, que hacen que lo más propio se nos haga extraño, que perdamos la experiencia y se extrañe el mundo<sup>37</sup>, que se disocien las expectativas de la vida de las experiencias de la vida, responde la Hermenéutica con su lentitud compensatoria, la cual permite no ya sólo reapropiarnos de lo extraño, sino apropiarnos de lo extraño. Con lo cual podemos "volver" incluso a los paraísos de los que nunca nos echaron, recordando lo que no habíamos olvidado, pues ni siquiera lo conocíamos. "Por tanto, el mundo moderno no es sólo la época de la caducidad radical, sino simultáneamente la época de la respuesta radical a esa pregunta que es la caducidad: también la auténtica época de la Hermenéutica adaptativa"<sup>38</sup>.

34 MARQUARD, O (2000). *Op. cit.*, pp. 71-72.

35 MARQUARD, O (1995). *Op. cit.*, p. 69.

36 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 126.

37 MARQUARD, O (1986). "Zeitalter der Weltfremdheit", in: *Apologie des Zufälligen*, Ed. cit., pp. 76-97. MARQUARD, O (1994). "Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung", in: *Skepsis und Zustimmung*. Ed. cit., pp. 70-92.

38 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 127.

### 3. HERMENÉUTICA Y EXPERIENCIA DE LA GUERRA CIVIL: LA TRANSFIGURACIÓN LITERARIA DE LA HERMENEUTICA

Tal vez –podríamos decir- la virtud de la Hermenéutica es su necesidad, esto es, que no redime, que no salva. La Hermenéutica sólo compensa. No puede ser más, pues somos menos. No es un error no ofrecer una respuesta absoluta cuando no somos absolutos, sino finitos. Y en este sentido, genéticamente, la Hermenéutica replica al libro absoluto: es la *descarga* del libro absoluto. Esta tesis marcuadiana permite hablar de forma *específica* de la Hermenéutica. Hasta ahora la hemos visto de forma genérica, primero, como magnitud antropológica y respuesta casi intemporalmente constante a la experiencia de la finitud tanto como herencia de la tradición como como caducidad; y, segundo, como magnitud histórica y respuesta temporalmente variable a las vicisitudes modernizadoras. Se trata ahora, tercero y último, de considerar cómo y por qué específicamente la Hermenéutica moderna es *Hermenéutica literaria*, tanto en el sentido de que la Hermenéutica se reduce sustancialmente a Hermenéutica literaria como en el sentido de que la Hermenéutica literaria es la Hermenéutica, por excelencia, desplazando a la condición de técnicas auxiliares a la Hermenéutica religiosa y a la jurídica. Así que la pregunta por la pregunta cuya respuesta es la Hermenéutica se formula ahora como la pregunta a la que responde no la Hermenéutica inespecífica en su conjunto, sino de forma específica la transfiguración literaria de la Hermenéutica. La tesis de nuestro autor es que la experiencia de la guerra civil de religión es la pregunta (o, al menos, una pregunta) a la que la transfiguración literaria de la Hermenéutica ofreció respuesta.

Para interpretar mejor esta tesis hay que tener en cuenta una nueva dicotomía hermenéutica establecida por Marquard. Si la anterior era de hermenéuticas opuestas, pero, en cierto modo, siempre a nuestro juicio, complementarias, entre una Hermenéutica “distanciante” y otra “adaptativa”, la nueva dupla lo es de hermenéuticas también opuestas, pero diametral y dramáticamente, entre una *Hermenéutica singularizante* y otra *pluralizante*. Se trata, de forma respectiva, del antagonismo irreconciliable entre la interpretación que rastrea un solo “espíritu” a partir de una “letra” múltiple, y la interpretación que, por el contrario, rastrea a partir de una sola “letra” un “espíritu” múltiple. La Hermenéutica que singulariza en la fase aguda de imposición institucional de la religión se corresponde con la Hermenéutica teológica, la que conmina a someter la forma plural de las historias literales al orden de un sentido espiritual único y absoluto, como autoafirmación de la ortodoxia contra la heterodoxia y la herejía. De la férula impositiva singularizante no escapó la Hermenéutica teológica protestante. Con la Reforma se enfrentaron dos hermenéuticas singularizantes que porfiaban por la única interpretación correcta, con sentido o significado salvífico, de la Escritura Sagrada como texto absoluto. Marquard se resiste a la tentación de tratar la pugna entre Hermenéutica católica y Hermenéutica protestante como caso extremo de oposición entre Hermenéutica adaptativa y Hermenéutica distanciante, pero subraya con firmeza que la Hermenéutica singularizante se cernió sobre la pluralizante sólo cuando, generación tras generación, esa contienda hermenéutica se hizo “sangrienta”, cuando la guerra civil religiosa resultó ser también una guerra hermenéutica: una guerra civil por el texto absoluto. Su tesis es la siguiente:

La Hermenéutica responde a esa experiencia de la mortalidad de la guerra civil hermenéutica por el texto absoluto, en tanto que -transformándose en Hermenéutica pluralizante, es decir, literaria- inventa el texto no absoluto y el lector no absoluto: algo, así pues, que –fuera de sus muestras más tempranas: los humanistas- en el fondo, aún no existía antes: el texto literario y el lector literario<sup>39</sup>.

La "literalización" de la Hermenéutica (*originalitas, non veritas, facit interpretationem*), en particular, y las Humanidades, en general, substancian la réplica al trauma del guerracivilismo confesional<sup>40</sup>. La lucha en la que unos y otros se mataban por la única comprensión absolutamente correcta del único libro absoluto (y luego, con la singularizante Filosofía de la Historia) por la única Historia absoluta, la lucha por el univocismo, sangre, sudor y lágrimas mediante, hizo necesaria la ambigüedad, la *paz hermenéutica*<sup>41</sup>. Esa paz se logró e hizo estable cuando se descubrió que no hay un solo Libro (ni una sola Historia), sino muchos libros, la literatura (y muchas historias, la culturas pluralistas), es decir, que para cada libro (y para cada historia) hay siempre varias posibilidades de interpretación, las cuales se han de cultivar mediante la Hermenéutica de la pluralidad de comprensión, esto es, por las hermenéuticas Ciencias del Espíritu.

Por eso Marquard repite tanto en sus escritos que la univocidad no es para las ciencias del espíritu interpretativas un ideal que no se alcanza, sino un peligro que hay que evitar, el peligro de la Ciencia unificada, que reduce la capacidad humana de hacer preguntas. Se trata del valor (en toda la extensión semántica de la palabra) hermenéutico de alcanzar el benéfico logro de la equivocidad<sup>42</sup>, de cultivar el pluralismo científico<sup>43</sup>. Esto, si se nos permite decirlo así, no sería una debilidad de la Hermenéutica que pluraliza, sino su fortaleza, su paradójica virtud, la de apartar las ilusiones de absoluto. Y es que quien admite razones en plural (el pluralismo siempre es *los* pluralismos) probablemente no recurra a las armas:

(...) la Hermenéutica que se transforma en pluralizante *hace algo en lugar de*: reemplaza el 'ser para matar' por el 'ser para el texto': ser para un texto conciliador, con sentido para el tacto y la reserva; lo cual significa hacer tolerantes a los textos ante la voluntad de poder en materia de historia efectual<sup>44</sup>. No en balde resulta que "el concepto conductor de esta Hermenéutica es la negación de la muerte, la *vida*: el hablar y dejar hablar de la conversación infinita, al que pertenece el leer y dejar leer, sirve a la vida y al dejar vivir"<sup>45</sup>.

Leer y dejar leer fomentan la búsqueda de ese contexto que relativice las controversias absolutas sobre la comprensión textual, favoreciendo aquello que en la comprensión del texto está fuera de controversia. Es lo que se consiguió con la transformación literaria de la Hermenéutica, con la transformación del texto absoluto en texto literario, del lector absoluto en lector estético. Así la Hermenéutica neutraliza los textos absolutos haciéndolos interpretables, es decir, textos que se pueden leer siempre de modo diverso y que pueden significar siempre algo distinto, textos, por consiguiente, susceptibles de interpretación. El texto literario, así pues, es el paradigma hermenéutico.

Sin embargo, Marquard reconoce el ubicuo reinado del malestar por el auge de la Hermenéutica literaria. La razón del mismo viene por la desmemoria del mundo acrecentada por su velocidad de transformación. Se olvida la pregunta cuya respuesta supuso el primado de la Hermenéutica literaria, esto es, el peligro de la guerra civil hermenéutica. La lejanía de la Guerra de los Treinta Años y del terror de la Revolución Francesa le dan una "apariencia de obsolescencia" a la Hermenéutica literaria. De hecho, se dan casos de nueva Hermenéutica absoluta, desde el caso cómico de que, cuando los teólogos se han hecho filólogos, son muchos los filólogos que parecen aspirar a convertirse en teólogos, hasta el caso serio de la Filosofía de la Historia, revolucionaria, que transforma las múltiples historias en una única Historia absoluta, y con ello no muestra voluntad alguna de evitar el peligro del regreso de la guerra civil hermenéutica, quizá

40 MARQUARD, O (2004). *Op. cit.*, p. 52.

41 *Ibid.*, p. 132.

42 MARQUARD, O (1986). *Op. cit.*, pp. 107-110.

43 MARQUARD, O (1995). "Das pluralistische Manifest?", in: *Glück im Unglück*. Ed. cit., pp. 115-122.

44 MARQUARD, O (1981). *Op. cit.*, p. 130.

45 *Ibid.*, p. 131.



porque antes de sentir el deber de evitar esa guerra quiera ganarla en cuanto revolución. La respuesta necesaria para evitarla, aunque si acaso no suficiente, estriba en vivir y dejar vivir mediante el leer y dejar leer, o sea, en el procedimiento pluralizante de la Hermenéutica literaria, que también abarca la historia, el cual trabaja con el medio liberal de la *división de poderes*; a saber, con la división de poderes de los escritos e interpretaciones, la división de esos poderes que son las historias e incluso de esas potencias que son los textos.

Que la Hermenéutica abarque la historia, las historias, las muchas historias que envuelven a los humanos, y que recurra a su instancia es algo que permite comprender e interpretar la comprensión y la interpretación hermenéuticamente. Esto no es un galimatías ni una perogrullada, sino condición y consecuencia a la vez de la aplicación del esquema pregunta-respuesta, que “no sólo es *el esquema con que opera la Hermenéutica para comprender*, sino que, precisamente por ello, es al mismo tiempo el esquema *con cuya ayuda la Hermenéutica misma puede y debe hacerse entender*”<sup>46</sup>. Es que la pregunta por la pregunta a la que responde la Hermenéutica es una pregunta, a su vez, hermenéutica. La pregunta es siempre condición de posibilidad y de inteligibilidad de la respuesta. También la pregunta por la Hermenéutica. Si la pregunta por la Hermenéutica tiene sentido, habrá que proceder hermenéuticamente. Esto choca con la perspectiva transcendental clásica y con su variante actual -aunque Marquard no lo diga así-, la Teoría de la comprensión (bajo diversas designaciones científicas: Teoría de la comunicación, Semiótica, etc.) y la centralidad del código que ella asume, de manera que la pregunta por la comprensión vendría a equivaler, tanto en la conciencia del emisor como en la del receptor, a la pregunta por el código empleado. Es éste, dijéramos, un punto de vista puramente sincrónico, por el que las Ciencias Humanas adoptarían la óptica del descifrador que se enfrenta a su objeto como “lenguaje secreto”, como aquella lengua que no hablo y no comprendo. Pero, si bien es cierto que generalmente no comprendemos todo, esto no significa que no comprendamos absolutamente nada. La Hermenéutica precisamente enseña, es su prejuicio inaugural, su irredimible pecado original, que “comprendemos sólo si ya comprendemos”. El hermeneuta no parte ni puede partir de cero, siempre parte de un texto (o lengua, o mundo social) ya comprendidos o *ya siempre* comprendidos de antemano. Así, frente a la pretensión metódica artificial del decodificador, el cual asume un mundo fundamentalmente extraño e incomprensible, el hermeneuta parte de un mundo de la vida familiar, ya comprendido. Por eso a lo que apela el hermeneuta no es al código, sino a la historia. Y aquí, finalmente, encontramos entonces una nueva respuesta a la pregunta por la pregunta cuya respuesta es la Hermenéutica. En efecto, la conexión con un mundo ya siempre interpretado y en que ya siempre nos encontramos en la comprensión, pudiendo recurrir siempre al patrimonio de una comprensión preexistente, salva los problemas, como los de tipo diacrónico, que los descodificadores han, no ya aplazado, sino desplazado y exiliado. “*Por tanto, la Hermenéutica responde a la decodificación compensatoriamente, es decir, conservando los problemas que aquella ha desplazado*”<sup>47</sup>.

Claro que ello supone que los pobres hermeneutas nunca salgan de la historia y que quienes nunca salen de la historia no puedan alcanzar una posición absoluta. Pero, se pregunta retóricamente Marquard, ¿acaso es necesario salir de la historia?, ¿acaso es necesario alcanzar una posición absoluta? Y a quien pueda acusarlo de convertirse en un escéptico le responderá: “yo no debo hacerme escéptico, porque ya lo soy. Y precisamente por eso, puesto que el escepticismo no es tal por representar una sola tesis, sino (en tanto que división de esos poderes que son las convicciones) por representar, respectivamente, varias tesis; justo por ello, digo que en estas páginas he sostenido aquellas tesis que he sostenido, entre las cuales figura también la convicción expresada al comienzo, a saber: que el núcleo de la Hermenéutica es el escepticismo y que la forma actual del escepticismo es la Hermenéutica”<sup>48</sup>.

46 *Ibid.*, p. 119.

47 *Ibid.*, p. 137.

48 *Ibid.*, p. 138.



#### 4. CONCLUSIÓN (NO HERMÉTICA SINO) HERMENÉUTICA

Ahora bien, dada esa convicción como premisa mayor, y dado como premisa menor que Marquard, como afirma en repetidas ocasiones, considera su filosofía como un escepticismo, podemos concluir que uno de los núcleos de la Hermenéutica es el pensamiento marcuardiano y que la forma actual del pensamiento marcuardiano es la Hermenéutica. O lo que es lo mismo, pero dicho en hipérbole: toda la filosofía de Marquard es nuclearmente hermenéutica y una parte al menos de la Hermenéutica actual es la filosofía de Marquard. O sea, que al hablar de la Hermenéutica de Marquard, hay que entender el genitivo en el doble sentido. Y, por tanto, no sólo en el objetivo, como el pronunciamiento de Marquard sobre la Hermenéutica, sino también subjetivo, pues ese pronunciamiento también pertenece a la Hermenéutica. La Filosofía marcuardiana además de hacer consideraciones sobre la Hermenéutica es ella misma una consideración hermenéutica. De hecho, las observaciones de Marquard sobre la Hermenéutica, que hemos estado viendo, son fiel retrato de su escepticismo como Filosofía de la finitud.

En efecto, Marquard era un pirrónico que entendía el escepticismo como un punto medio entre dos vicios: el del saber absoluto y el del no saber absoluto, y cuyos tres rasgos característicos son la sensibilidad para la división de poderes y para lo usual, y la aceptación de la propia contingencia<sup>49</sup>. Estas tres características propias y definitorias del pensamiento marcuardiano las hemos visto justo como propias y definitorias de la Hermenéutica. La división del poder exclusivo en poderes es lo principal para un escéptico: la división hermenéutica del texto absoluto en textos relativos, es decir, el pluralismo, es un caso (como la división de la Historia en historias o la de la Filosofía en filosofías) de escepticismo. Lo usual (las costumbres, hábitos, y tradiciones presentes), que sigamos siendo predominantemente lo que ya éramos, es inevitable para un escéptico: el reconocimiento hermenéutico de la necesidad de enlazar con el provenir en aras del porvenir, en lugar de una orientación absoluta frente a la cual la muerte es siempre más rápida en llegar, es decir, el usualismo, es un caso de escepticismo. La aceptación de que las contingencias del destino nos marcan indeleblemente, pues somos más el resultado de nuestros azares que de nuestras elecciones, es un antiprincipio para un escéptico: la capacidad hermenéutica para aguantar la contingencia, pues convivir con el albur no es el fracaso de la absolutidad, sino la normalidad histórica, es decir, el contingentismo, es un caso de escepticismo.

La absolutidad sí fracasa al nombrar al hombre jefe absoluto de la Historia universal, una y total, singular, pues la experiencia de los últimos dos siglos muestra que el hombre no soporta ese papel absoluto. De ahí (sus libros) *Las dificultades con la Filosofía de la Historia* y la *Despedida de lo principal* y la consiguiente *Apología de lo contingente*. Ante el fracaso de la Hermenéutica de la absolutidad humana, el escepticismo lleva a nuestro autor a una Filosofía de la finitud humana para la que son importantes los siguientes cinco temas, de los que tres precisamente hemos visto como propios y definitorios de la Hermenéutica y los otros dos también, aunque implícitamente: a) la brevedad de la vida humana; b) el pluralismo; c) las compensaciones; d) la cultura de las reacciones-límite, y e) la necesidad de estilo<sup>50</sup>. Estos cinco *topoi* son las cosas importantes filosóficamente para Marquard, y son las cosas importantes para la Hermenéutica.

Como sólo tenemos una sola vida finita, *la vida siempre es breve*. Nuestra finalidad se ve limitada por nuestra mortalidad. El futuro siempre es corto, lo que nos vincula con lo que ya somos. Por eso no tenemos tiempo ni para modelar el porvenir a nuestro antojo ni para prescindir del provenir. La Hermenéutica nos enseña que somos un pasado que nos determina mediante tradiciones contingentes, las cuales antes que elegir las nos eligen.

49 MARQUARD, O (1986). *Apologie des Zufälligen*. Ed. cit., pp. 7-9.

50 MARQUARD, O (2004). *Op. cit.*, pp. 16-22.

Por eso necesitamos *pluralismo*, para mitigar la carencia de tiempo sin dejar que ninguna tradición (ni realidad, ni poder, ni historia, ni convicción, ni libro, etc.) sea lo único definitorio de nuestra vida. Como seres finitos, los humanos no somos libres por soberanía originaria, sino porque las diversas instancias que nos definen se limitan y dividen las unas a las otras. La pluralización de la vida al multiplicar los hombros de carga hace más soportable su peso. La Hermenéutica nos enseña a atenuar la finitud mediante la pluralidad, pluralizando el texto absoluto singular.

Las *compensaciones* contrarrestan las deficiencias de los seres humanos, congénitamente precarios y deficitarios en su finitud, sin redimirlos, pues no son procesos y medidas absolutos, sino finitos y por ello mismo humanos y adecuados al humano. De este modo, frente al auge moderno de la tecnociencia, se da como compensación el desarrollo de las Ciencias del Espíritu, en general, y de la Hermenéutica, en particular. Así, entre otras compensaciones vistas, la Hermenéutica enseña a compensar, como cultura de la preservación, la moderna cultura de la innovación.

Ver las compensaciones, y no sólo las separaciones, es ver más realidad de la prevista oficialmente, es cultivar la inclusión de lo excluido. La razón tradicional desde la época clásica es una razón exclusiva, que quita realidad a todo lo que no entra en el esquema, pero la razón puede entenderse como inclusiva, si se entiende, como la risa o el llanto, como *reacción-límite a lo que no entra en el esquema* inoculándolo de contingencia. Interpretar la razón como inclusiva es suponer que el ámbito de la razón es lo limitado, lo finito. La Hermenéutica enseña que la razón muestra lo que propiamente es no allí donde practica exclusiones, sino donde no alcanza éxito en esa práctica. La razón hermenéutica va al todo, como toda razón, pero, como la razón de la facultad del juicio reflexionante, allí donde el todo ya no es más (del) todo, sino residuo, justo lo que no encaja en el esquema, y a lo que inclusivamente se abre<sup>51</sup>.

Cuando la Filosofía renuncia a ser absoluta se hace necesario el *estilo*, la voluntad de estilo compensa la debilidad de la Filosofía. La Hermenéutica enseña a hacer, de la necesidad de la inseguridad del pensador écrivain, la virtud de la buena presencia literaria, con la ligereza y la agudeza como forma, para ser soportado, para compensar la falta de tiempo para ser leído, para descargarse del empeño absoluto en tener razón. La Hermenéutica le ahorra así a uno el esfuerzo de seguir siendo tonto.

51 MARQUARD, O (1995). "Vernunft als Grenzreaktion", in: *Glück im Unglück*. Ed. cit., pp. 38-61.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 41-51  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

## Metamorphoses *Metamorfosis*

**Trevor CURNOW**

*University of Cumbria, England.*

### Resumen

Nuestras vidas pueden ser transformadas por nuestras experiencias de muy diversas formas. A veces, una experiencia es tan poderosa que nos hace ver el mundo de una forma totalmente nueva; sin embargo, ver el mundo diferente no implica necesariamente verlo mejor. Quizás no seamos capaces de afrontar una experiencia, pero eso no significa que, en ese caso, no hayamos extraído de ella la lección apropiada. En estos casos, es preciso distinguir entre su fuerza psicológica y su peso epistémico.

**Palabras clave:** de-tradicionalización; hesychasm; misterios; reencuadre.

### Abstract

Our lives can be transformed by our experiences in many different ways. Sometimes an experience is so powerful that it makes us see the world in a completely different way. However, seeing the world differently is not necessarily the same as seeing the world better. We may not be able to resist an experience, but that does not mean that we learn the correct lesson from it. It is necessary to distinguish psychological force from epistemological weight.

**Keywords:** de-traditionalization; hesychasm; mysteries; reframing.

## INTRODUCTION

“As Gregor Samsa awoke one morning from uneasy dreams he found himself transformed in his bed into a gigantic insect”<sup>1</sup>. So begins one of the most famous short stories of the twentieth century, Franz Kafka’s ‘Metamorphosis’. Gregor Samsa had not sought to become an insect, and it took some time for him to understand how he had changed and how his relationship to the world had changed. In *physical* terms, he finds that he has a very different body. His new body has different abilities from his previous human one, and he needs to re-learn how he can move around and physically interact with the world in which he finds himself. In *psychological* terms, there is no such discontinuity. His mental capacities and memories remain intact, his ideas, opinions and beliefs have not changed. His basic outlook on the world, at least at the time when he wakes up, is as before. In one sense everything is familiar, but in another sense everything has changed.

Although the specific details of Kafka’s story clearly belong to the world of fiction, the basic structure of the story has many parallels in the world of fact. We know that for thousands of years people’s lives have been transformed by experiences of various kinds. We know that these experiences can make people feel that in one sense everything is familiar, but in another sense everything has changed. Sometimes, as in Gregor Samsa’s case, these experiences come wholly unexpectedly and have not been sought in any way. Sometimes people consciously seek them and do all they can to make them happen. However, a big difference between fact and fiction is that whereas in ‘Metamorphosis’ Gregor Samsa was physically transformed, in the real world changes usually take place in other ways. *Because* he was physically transformed, it was relatively easy for Gregor Samsa to understand what had happened to him (even if he did not know why). In the real world it is often difficult to understand what has happened, let alone what it means.

## CONVERSION

The events within a fictional narrative unfold within a context determined and controlled by the author. In the real world there is usually much more uncertainty and ambiguity. One of the most dramatic historical accounts of someone’s life being drastically transformed can be found in *The Bible*. Despite its great significance for the history of Christianity, the account given there of the conversion of St Paul is very short.

While he was still on the road and nearing Damascus, suddenly a light flashed from the sky all around him. He fell to the ground and heard a voice saying, ‘Saul, Saul, why do you persecute me?’ ‘Tell me, Lord,’ he said, ‘who you are.’ The voice answered, ‘I am Jesus, whom you are persecuting. But get up and go into the city, and you will be told what you have to do.’ Meanwhile the men who were travelling with him stood speechless; they heard the voice, but could see no one. Saul got up from the ground, but when he opened his eyes, he could not see<sup>2</sup>.

There are two obvious similarities here to Kafka’s story. First, what happens to Saul happens totally unexpectedly, and, secondly, there is a physical transformation (if only a partial and temporary one), in that Saul becomes blind.

Looking at this brief narrative objectively, the following points may be noted. First, it is not clear what Saul’s companions have seen. Is the light real or not? Only Saul falls to the ground because of the light, which suggests that only Saul saw it. This makes the status and nature of the light problematic. Could he have been imagining it? Secondly, Saul does not initially understand what he hears, and so has to interrogate the voice.

1 KAFKA, F (1961). *Metamorphosis and Other Stories*. Trans. Willa and Edwin Muir, Penguin, Harmondsworth, p. 9.

2 Acts of the Apostles. Chapter: 9, verses 3-8 (*New English Bible* translation).

Thirdly, he is then given a very explicit message concerning what to do next. Without this brief discussion, how would he have understood what had happened to him, and what would he have done next? The initial experience is clearly a powerful one, but it is far from clear what impact the initial experience alone would have had on Saul.

Much has been made of the fact that Saul went from being a persecutor of Christianity to being its most fervent apostle. On the face of it, this is a total and drastic transformation. However, there is more than one way of looking at what happened. Saul was a *fervent* persecutor of Christianity, and so to some extent obsessed with it. It is not unknown for people who are very much in favour of something to become very much against it, without going through all of the intermediate positions. The Greek word for 'conversion' is *metanoia*, which has the fundamental meaning of a change of mind, and Saul's mind was clearly *on* Christianity, but then his position on it changed. Had he been indifferent to Christianity, or never heard of it, his conversion to it might have been much more miraculous. It is possible to understand the conversion of St Paul as not only something that happened to him, but also as something for which he was ready. As individuals with our own characters and histories, we bring our own contexts to whatever we experience, our own interpretive backgrounds. If the experience is the text, we are the context. Not everyone is equally receptive to the same experience, not everyone takes the same lesson from it.

## THE MYSTERIES

I turn now to a very different kind of phenomenon. Before, during and after the life of St Paul the ancient world was host to a number of movements known collectively as the Mysteries. If the life-changing experience of Saul was to some extent a very individual occurrence, then the Mysteries were there to deliver life-changing experiences on a far larger scale. However, exactly what they delivered is a matter of some uncertainty and controversy.

It is difficult and dangerous to generalise about the Mysteries, because we have very little reliable knowledge about them. What can be said is that they always seem to have functioned as adjuncts of a cult, and that a number of different cults had their own Mysteries. Although the origins of the earliest ones probably stretch back to the second millennium BC, they achieved their greatest popularity during the Hellenistic and Roman periods. Cults with Mysteries attached to them during this time included those of Mithras (originally from Persia) and Isis (originally from Egypt), with cult centres in many different places. But perhaps the most prestigious of all were the Mysteries associated with the cult of Demeter and Persephone that were celebrated at Eleusis, near Athens.

The Mysteries were like cults within cults. Admission to them was restricted, and not all who sought admission were granted it. Those who were selected had to go through an initiation ritual. This typically included vows of secrecy, which were almost always kept. This is one of the main reasons why our knowledge of the Mysteries is so limited. Nevertheless, enough evidence has survived to be able to have at least a general idea of how they functioned, even if they did not all function in exactly the same way.

Before initiation it was necessary to go through a period and process of preparation. This would typically involve fasting and the observance of various dietary restrictions, as well as an abstinence from any sexual activity. Ritual bathing and purifications were also common. Although the initiation ceremony itself was private and secret, the hours preceding the ceremony might involve very public processions and celebrations. All this helped to put those who were about to be initiated into a particular frame of mind and state of expectation.

The initiation ceremony at Eleusis involved three elements known as *legomena*, *deikynema* and *dromena*<sup>3</sup>. The *legomena* were things that were said, the *deikynema* were things that were shown, and the

3 MEYER, MW (Ed) (1987). *The Ancient Mysteries: a sourcebook*. Harper & Row, San Francisco, p. 10.

*dromena* were things that were done. Whatever the precise content of these three elements, it is clear that the initiate, having been suitably prepared, was led through a carefully controlled ritual that was intended to have a calculated effect. But what effect?

Whether it succeeded or not, the initiate was meant to be transformed by the experience and in a sense be 'born again' into a new understanding of the world. In the *Metamorphoses* by Apuleius of Madaura there is a passage that suggests at least part of what someone initiated into the Mysteries of the cult of Isis might have experienced:

I approached the very gates of death and set one foot on Proserpina's threshold, yet was permitted to return, rapt through all the elements. At midnight I saw the sun shining as if it were noon; I entered the presence of the gods of the under-world and the gods of the upper-world, stood near and worshipped them<sup>4</sup>.

From the experience might emerge a new understanding of life and death, and of the relationship between the gods and humanity. As Cicero, who was initiated at Eleusis, put it, the Mysteries taught "how to live in happiness and how to die with a better hope"<sup>5</sup>. If that was the effect of initiation, then it was clearly an experience that significantly transformed how people saw the world around them.

Not everyone derived the same benefit from initiation, but not everyone approached the experience in the same way. "Some people sought initiation because they were lonely, alienated, or bored, and they wished to become members of a close-knit social group"<sup>6</sup>. However, for those who sought, and were open to, a more spiritual kind of reward, the psychological changes and benefits might be very significant.

In the Mysteries, very little was left to chance, and it was clearly expected that initiates would take a particular lesson away from their experience. We do not know exactly what they were told, or shown, or did, but there seems little doubt that they were firmly guided into having a particular kind of experience and interpreting it in a particular kind of way. Without that structure around it, it is not clear what initiates would have learnt from their experience.

## HESYCHASM

The Mysteries receded in the face of the Christianity that St Paul helped to advance. To some extent it took over their role in offering people a vision of a life beyond death and a more spiritual form of religiosity than that offered by the traditional civic cults of Greece and Rome. The development of a mystical tradition within Christianity was shaped in part by the philosophy of Plato, as refashioned by Plotinus, which helped to provide a kind of metaphysical map of the terrain in which the soul might travel. However, even with the best of maps it is possible to get lost, and a number of disputes arose within the history of Christian mysticism concerning the nature and meaning of mystical experience.

The particular dispute I want to look at here was known as the Hesychast controversy, and had its origins in the Orthodox monasteries of Mount Athos. During the fourteenth century, the practice of the Jesus Prayer (sometimes known as the prayer of the heart) became widely established there. The practice involves the repetition of a short prayer over and over again. As a result of doing this, some monks found themselves having a number of experiences. In particular, they had visions of a kind of light. This gave rise to questions concerning exactly what those experiences *were* and exactly what those experiences *meant*. In particular, monks wanted to clarify the relationship between the light they saw and God.

4 APULEIUS (1950). *The Golden Ass*. Trans. Robert Graves, Penguin, Harmondsworth, p. 26.

5 TRIPOLITIS, A (2002). *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids, p. 21

6 MEYER, MW (Ed) (1987). *Op. cit.*, p. 9.



Opposing views consolidated around two theologians of the time, Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas. Barlaam's principal point was this: "Since direct experience of God is not possible in this life, it follows that the light which the Hesychasts claim to see with their bodily eyes cannot be the uncreated light of the Godhead; it must be a physical and created light". It is important to note that Barlaam's position is a theological one. Whatever Hesychasts *may* see (and he does not doubt that they really do see *something*), it *cannot* be 'the uncreated light of the Godhead' because that is theologically impermissible and impossible. If they *cannot* see it then it clearly follows that they *do* not see it.

As can happen in major disputes, in some ways the two sides were not so far apart. Palamas agreed with Barlaam that direct experience of God was not possible, *if* by 'God' we mean 'God's essence'. However, he drew a distinction between God's *essence* and God's *energies*, and insisted that we *could* have direct experience of the latter. Whereas God's essence constitutes God as *being*, God's energies are God *acting*. He believed that the light that the Hesychasts saw was the uncreated light of God's energies. The view of Palamas became the official one, approved and endorsed at councils held in Constantinople in 1347 and 1351. His account of the light perceived by the Hesychasts became the acceptable interpretation of what they saw.

Barlaam and Palamas both accepted that the Hesychasts had an experience of light, but they disagreed on the nature of the light, and therefore what it signified. Barlaam did not condemn Hesychasm as such, but he thought that practitioners of it were making inflated claims for their experiences, misunderstanding the nature of the light they saw and so misinterpreting its meaning. Some earlier writers on the subject had taken a much stronger line on the matter. Writing in the fifth century, Diadochos of Photiki declared that "If light or some fiery form should be seen by one pursuing the spiritual way, he should not on any account accept such a vision: it is an obvious deceit of the enemy"<sup>7</sup>. By 'the enemy' here he means the devil. Whereas for Palamas the vision of light was a positive sign, for Diadochos it was a negative one. These significant differences of opinion arise because the experience of light did not contain a single or unambiguous interpretation within itself, but was capable of sustaining a number of different (and even contradictory) meanings. Furthermore, the resolution of the dispute does not seem to have involved any deeper investigation of the *experience*. No one seemed to think that the experience itself had anything more to reveal.

It may be noted that there is a strong focus here on what someone *sees*. In the Mysteries at Eleusis, an initiate was known as an *epoptes*, which means 'one who sees'. This suggests that it was the *visual* dimension of the initiation process that was more powerful or important than anything else. Perhaps through its association with Eleusis, *epoptes* came to mean not only one who sees, but also one who has been *permitted* to see. If the Hesychast really did see 'the uncreated light of the Godhead', it was believed that this was because this vision had been granted by divine grace. The fact that the light has been seen therefore confers on the one who has seen it a special status, as one who has received the divine grace.

Unlike St Paul, the Hesychasts actively sought a vision of the divine light, and practised a recognised spiritual technique with the hope of achieving it. However, it is interesting that even within the same tradition three very different interpretations of this vision developed. What for Palamas was a vision of the divine was a work of the devil according to Diadochos, while Barlaam regarded it as essentially a physical phenomenon. Because he regarded the light as divine, Palamas believed that the Hesychasts were *physically* transformed by their contact with it, although not necessarily in any way that might be apparent to others. He identified the light seen by the Hesychasts with the light seen by the chosen disciples on Mount Tabor at the time of the

7 WARE, K (1986). "The Hesychasts: Gregory of Sinai, Gregory Palamas, Nicolas Cabasilas", in: JONES, Ch; WAINWRIGHT, G & YARNOLD, E (Eds.) (1986). *The Study of Spirituality*. SPCK, London, p. 250.

8 PHOTIKI, D de (1979). "On spiritual knowledge and discrimination", in: *The Philokalia*. Vol. 1. Trans. G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware, Faber and Faber, London, p. 263.

Transfiguration (or *metamorphosis* in Greek) of Jesus. Psychologically, the Hesychast might believe that he had actually been allowed to see God, and had changed from being a spiritual seeker to a spiritual finder. And as Palamas regarded “the vision of the uncreated light as a foretaste of the age to come<sup>9</sup>”, the experiences of the Hesychasts would appear in some ways to mirror those of the initiates of the Mysteries. But the fact that the interpretation of Palamas became the *official* one does not guarantee that it was the *correct* one.

Hesychasts undertook (and still undertake) their journeys along the spiritual way within a particular and long-standing tradition, that of Orthodox Christianity. Working within an established and recognised tradition brings with it both advantages and disadvantages. Perhaps the most obvious disadvantage has just been seen. The spiritual path can find itself surrounded by a body of doctrine that imposes limits on where it is allowed to go. The tradition establishes a set of expectations for those who set out on the path and a set of parameters for what may be found along it. The tradition creates a context from which a spiritual path may be undertaken and within which it may be understood. Whatever the similarities between their spiritual experiences may or may not be, the Christian, the Muslim, the Hindu and the Buddhist set out on their spiritual paths from significantly different places.

For this reason, it is unlikely that a Christian would interpret any experience of light as meaning that Vishnu was manifesting himself. Indeed, could a Christian even *recognise* Vishnu manifesting himself in a vision of light? What might seem like an epiphany to a Hindu might be dismissed as ‘an obvious deceit of the enemy’ by a Christian.

A tradition sets limits to what a spiritual experience can be allowed to mean. A dramatic illustration of this can be seen in the case of the Muslim mystic al-Hallaj. In talking of his experiences he is said to have declared ‘I am the Truth!’ Some of those around him accused him of claiming to be God, and as a result he was executed in Baghdad in 922. This may be an extreme case, and al-Hallaj seems to have had enemies who were happy to exploit the opportunity he recklessly gave them, but the basic point remains. Within a tradition, it is acceptable to say or do some things and not acceptable to say or do others.

However, the requirement that an individual must conform to a tradition is only one side of the story. On the other side, a tradition can provide a great deal of support and assistance to the individual. Membership of a tradition protects an individual from isolation and enables an individual to benefit from the experiences of others who have gone before. One way in which this happens is through the institution of a person known as a spiritual guide, or spiritual friend, or spiritual teacher. Institutionally, a spiritual guide provides a personal link with a tradition as a whole. Individually, the spiritual guide is someone who has trodden the chosen path before and so can offer expert advice on what is experienced and what it means.

As with any guide, the role of the spiritual one is to lead people along the right path. The particular problem faced by the spiritual guide is that the path in question is an inner one. This means that whatever assistance is available, ultimately a person has to travel along it alone. A spiritual guide has to provide direction *from the outside*, and that means that they have to assess *from the outside* where someone is on a path and what difficulties they may be facing. Different traditions may have developed different ways of doing this, and different languages may have different capacities for describing the inner path. And presumably some spiritual guides are better at what they do than others. In the end, perhaps the primary function of the spiritual guide is a negative one, to prevent others from making serious mistakes.

## DETRADITIONALIZATION

The term ‘detraditionalization’ has been used to describe a widespread and heterogeneous phenomenon of the second half of the twentieth century that played a significant role in what became known as

9 WARE, K (1986). *Op. cit.*, p. 253.

the New Age Movement. Detraditionalization means “rejecting voices of authority associated with established orders”<sup>10</sup>. Because the New Age Movement was principally a phenomenon of Europe and North America, the religious target of detraditionalization was principally Christianity, and in particular its Catholic and Protestant forms. The established religious orders of other cultures, such as Hinduism and Buddhism, were generally treated differently. Perhaps it is fair to say that while the institutions of Christianity were largely rejected, those of other religions remained largely a matter of ignorance, or at best indifference. While aspects of Islam, Buddhism and Hinduism were embraced, this usually happened far from their original contexts.

The rejection of tradition may be seen as liberating in one way but isolating in another. The New Age Movement certainly did not reject spirituality, but it approached it differently. A key theme of the New Age Movement has been identified as ‘Self-spirituality’, the belief that “the initial task is to make contact with the spirituality which lies within the person”<sup>11</sup>. If we believe that we all have access to what lies within us without having to go through the mediation of any institution or tradition, then it is easy to see why the New Age Movement and detraditionalization went hand in hand.

There is a scene in the 1971 film *The Ruling Class* in which a deranged English aristocrat (played by Peter O’Toole) is asked why he believes that he is God. His answer is a simple one: “When I pray to Him I find that I am talking to myself”. This might be taken as almost a caricature of Self-spirituality: people were encouraged to look within themselves, but stripped of all the restraints of tradition this exercise was carried out with little or no guidance as to what to expect or how to interpret what was encountered there. If the divine is sought within, then it can become easy to believe that whatever is found within is divine. We can only find within ourselves what is already there, but finding it may transform our image and understanding of ourselves.

The trend towards Self-spirituality also coincided with the development of various forms of psychotherapy that encouraged an introspective approach to the problems of life. In the New Age Movement the distinction between Self-spirituality and psychotherapy is not always easy to see. A third element to add to this equation was the invention or availability of a number of psychoactive drugs, such as LSD (first synthesised in 1943) and mescaline. These seemed able to simulate, or even deliver, experiences associated with spiritual paths, free of any traditional context or restraint whatsoever. With so many varieties of spiritual practice, psychotherapy or drug available, the opportunities for life-transforming experiences seemed immense. People were being encouraged to believe that the answer to everything lay within themselves. As Carl Rogers, a leading therapist, put it: “Experience is, for me, the highest authority”<sup>12</sup>. But just because someone *has* an experience does not mean that they *understand* it. It is always possible, as T.S. Eliot put it, that “We had the experience but missed the meaning”<sup>13</sup>.

Even before the New Age Movement had really begun, two very different people were exchanging views on the connection between drugs and mysticism, and sharing their experiences with the wider world. In 1954, the novelist Aldous Huxley published a short book entitled *The Doors of Perception* in which he described his experiment with the drug mescaline<sup>14</sup>. The title of the book came from a poem by the English mystic William Blake, in which he proclaimed: “If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite”<sup>15</sup>. Huxley’s claims for the benefits of mescaline aroused the opposition of R.C. Zaehner, an Oxford academic and expert on Zoroastrianism. He also experimented with the drug, but was not impressed.

10 HEELAS, P (1996). *The New Age Movement*. Blackwell, Blackwell, p. 22.

11 *Ibid.*, p. 2.

12 ROGERS, CR (1967). *On Becoming a Person: a therapist’s view of psychotherapy*. Constable, London, p. 23.

13 ELIOT, TS (1963). “The Dry Salvages”, in: *Collected Poems 1909-1962*. Faber and Faber, London, p. 208.

14 HUXLEY, A (1977). *The Doors of Perception and Heaven and Hell*. Grafton, London.

15 BLAKE, W (1994). “A Memorable Fancy”, in: *The Works of William Blake*. Wordsworth, Ware, p. 184.

The connection between drugs and mysticism is a long-established one, and although not every religious tradition makes use of them, psychoactive chemicals have played a role in a number of religions for thousands of years. However, a drug-induced experience that takes place *within* a tradition comes with its own context. The experience is to some extent anticipated, and it has an officially recognised and permitted meaning. A drug-induced experience that takes place *outside* any such tradition does not come with the same framework for understanding it.

Huxley is careful to *call* his experience with mescaline only a *visionary* one and not a *mystical* one, but when he *describes* his experience it seems to go beyond the purely visionary. The experience gave him not only a different *perception* of the world, but also a different *relationship* to the world. It was a more direct relationship with the world, because it was strongly non-conceptual, and also a more empathic relationship with the world, because self-interest seemed to play little or no part in it.

Zaehner regarded the experience Huxley described as an example of what he calls 'nature mysticism', a sense of identification with the whole of Nature. He does not wish to dismiss it, but he does want to insist that it should not be confused with "the experience of Christian or Muslim saints"<sup>16</sup>. However, he does acknowledge that "there are parallels between *some* aspects of religious mysticism (particularly some Hindu varieties) and *some* LSD experiences"<sup>17</sup>. Fundamentally, however, Zaehner wishes to argue that not all mystical experiences are the same, and that some forms of mysticism, and kinds of mystical experience, are superior to others. Nevertheless, he acknowledges that in nature mysticism 'the person who has had the experience feels that he has gone through something of tremendous significance beside which the ordinary world of sense perception and discursive thought is almost the shadow of a shade.' Furthermore, "The experience seems overwhelmingly *real*"<sup>18</sup>.

This reaches the heart of the matter concerning mystical experience. Whatever its origins, whatever its meaning, and whatever its contents, the experience seems to bring with it a powerful sense of its own *authority*. It is a kind of experience that appears to be subjectively difficult to doubt or question. That makes the question of what the experience *means* a very important one. As William James said, mystical experiences have a 'noetic quality'. "They are illuminations, revelations, full of significance and importance, all inarticulate though they remain"<sup>19</sup>. They *demand* to be listened to. But what do they *say*? When al-Hallaj interpreted his mystical experiences to mean 'I am the Truth', they killed him. When Shirley Maclaine interpreted her mystical experiences to mean 'I am God!', she was given a TV mini-series<sup>20</sup>. The contemporaries of al-Hallaj interpreted his statement in a Muslim context and condemned it. Interpreted in a New Age context, Shirley Maclaine's statement was wholly acceptable. However, being acceptable is not the same thing as being right.

The mystical experience does not seem to present itself as simply one experience amongst many. It does not give us just one more fact about the world to assimilate. In the writings of Huxley, it is clear that mescaline radically transformed the way he saw the world. Although the influence of the drug lasted only a few hours, the influence of the experience lasted a great deal longer. Borrowing a phrase from H.G. Wells, Huxley declared that "the man who comes back through the Door in the Wall will never be quite the same as the man who went out"<sup>21</sup>. But the advantage of those who go through the Door in the Wall from within a spiritual tradition is that they have a spiritual guide to check their experiences with on their return. Within the detraditionalized world of New Age Self-spirituality, such an authoritative second opinion may not be available.

16 ZAEHNER, RC (1961). *Mysticism: sacred and profane*. Oxford University Press, Oxford, p. 199.

17 ZAEHNER, RC (1974). *Zen, Drugs and Mysticism*. Vintage, New York, p. 109.

18 ZAEHNER, RC (1961). *Op. cit.*, p. 199.

19 JAMES, W (1960). *The Varieties of Religious Experience*. Fontana, London, p. 367.

20 MACLAINE, Sh (1986). *Out on a Lim*. Bantam, New York.

21 HUXLEY, A (1977). *Op. cit.*, p. 64.

Because they both chose to take the same drug under controlled and supervised conditions, and because they both chose to write about their experiences afterwards, the accounts of Huxley and Zaehner of their experiments with mescaline are particularly interesting. Huxley describes how the drug changed his perception of some flowers: "Words like Grace and Transfiguration came to my mind, and this of course was what, among other things, they stood for<sup>22</sup>". The 'of course' says more about Huxley than it says about the flowers. Others might make quite different connections, or none at all. Zaehner described his experience with the same drug as "transcendence into a world of farcical meaninglessness<sup>23</sup>". The two men clearly approached the same experiment with very different expectations and presuppositions. By providing two very different personal contexts for the experiment, they unsurprisingly emerged with two very different sets of results.

It is sometimes said that the mystical experience is ineffable, beyond description, and this claim is sometimes used to place mystical claims beyond scrutiny. However, Huxley and Zaehner clearly communicate enough of their experiences for it to be apparent that they were at least different. If it is objected that these were not genuinely *mystical* experiences, then the accounts of the Hesychasts may be considered. They may not tell us much, but we at least know that they were aware of a powerful *light*, and not a powerful *sound* or a powerful *smell*. Similarly, Saul was blinded on the road to Damascus, but not deafened.

It may also be observed that *if* it is possible to bring about *genuinely* mystical experiences through the use of psychoactive drugs, then mystical experiences may not have the profound meanings that many spiritual traditions have attached to them for thousands of years. Furthermore, if the spiritual fruits of years of asceticism can be gained simply by taking a drug, then why not just take the drug? Why take a long and difficult path when a short and easy one is available? Whatever the truth of the matter, whatever the evidence, it is clear that some people (including Zaehner) found this idea unacceptable. For those people, the two paths *had* to lead to different destinations, and so a difference *had to be* found between them.

Whether Huxley's experience with mescaline counts as a genuinely mystical one or not, whether he was mistaken or not, he was *certain* he had gone through 'the Door in the Wall' and come back a different person. William James observed that, "As a matter of psychological fact, mystical states of a well-pronounced and emphatic sort *are* usually authoritative over those who have them<sup>24</sup>". It is therefore necessary to distinguish psychological force from epistemological weight. When Samuel Johnson described a friend's second marriage as 'The triumph of hope over experience', he was making precisely this distinction. We can feel subjectively sure about something without being objectively entitled to. We can have the confidence without the evidence. Just because I am psychologically unable to doubt something does not mean that it is epistemologically beyond challenge. A powerful experience can force us to see the world *differently*, but it does not guarantee that we see the world *better*. However, Huxley clearly believed he *did* see the world better under the influence of mescaline because it freed his perceptions from the limits imposed by "an animal obsessed with survival" and 'a human being obsessed with words and notions<sup>25</sup>'. Even after the effects of the drug wore off, he remained aware that his *normal* way of seeing things was not the *only* way of seeing things, and that there were different ways of looking at and experiencing the world.

## REFRAMING

For Gregor Samsa a different way of experiencing the world was enforced upon him by the changes in his body. However, experiencing the world differently does not need to involve anything so

22 HUXLEY, A (1977). *Op. cit.*, p. 16.

23 ZAEHNER, RC (1961). *Op. cit.*, p. 226.

24 JAMES, W (1960). *Op. cit.*, p. 408.

25 HUXLEY, A (1977). *Op. cit.*, p. 59.

dramatic. Someone's act of kindness can make me see the world as a kinder place, at least for a while. When that happens, I know that the world around me has not actually changed because of that act of kindness. I am merely seeing it in a different light. It *seems* to be a better place for a while, because my attention has been drawn to a positive aspect of it. The psychotherapeutic technique of reframing is based on the fact that I can sometimes *choose* to see things in a different light. Just as a metaphor or analogy draws attention to one particular aspect of something, so a frame provides a perspective from which and within which to view things. Changing the frame changes the way things appear to us. When the world is seen within the frame of pantheism, God appears everywhere, but when it is seen within the frame of atheism, God appears nowhere. For practical purposes, the pantheist and the atheist might as well inhabit two different worlds, and in a sense they do.

The idea that there can be more than one way of looking at things is neither revolutionary nor controversial. The *psychotherapeutic* value of reframing lies in the fact that what may look like an insoluble problem from one perspective may turn out to be soluble, or not even a problem at all, from another. For someone who is trapped in a particular outlook, the discovery of a different one may seem like a revelation. It would not be surprising if that discovery sometimes felt almost like being born again into a new world. While the new outlook may carry no greater *epistemological* weight than the old one, the experience of its discovery may give it a significant accompanying *psychological* force.

Exchanging one prison for another does not bring freedom. The person who simply moves from looking at the world in one way to looking at it in a different way does not necessarily make any epistemological progress. However, the realisation that there are at least two different ways of looking at the world is an important lesson in itself, and this was a lesson Huxley learnt from his experience with mescaline. Whatever any individual perspective may mean, the realisation that there are multiple perspectives has a meaning of its own. Reframing may be viewed as a technique for enabling and achieving this realisation.

Gregor Samsa did not find his outlook on the world improved because he became a gigantic insect, only changed. However, many would want to argue that mystical experiences provide people with a more profound insight into the nature of reality, and not just an alternative way of looking at it. As Evelyn Underhill expressed it, "We, from the valley, can only catch a glimpse of the true life of these elect spirits, transfigured upon the mountain<sup>26</sup> The clear implication is that those 'upon the mountain' do not simply see things *differently* from how those in the valley see things, but they see things *better*. They see what those in the valley see, and more. The elect spirits have undergone a transformation that has not only changed their outlook on the world, it has also improved it. Using a similar metaphor, Isaac Newton is credited with the saying that 'If I have seen further it is by standing on the shoulders of giants.'

In the twentieth century, the physics of Newton in turn gave way to a very different kind of physics in what Thomas S. Kuhn calls a "paradigm shift"<sup>27</sup>. A mechanistic model of the universe was replaced by something very different, filled with a baffling variety of particles that inhabit a strange world of uncertainty. In the end, the Newtonian model of the universe gave way because there were too many things it could not explain and the new model could. Progress in science is made by the development of theories that are able to explain *more*. Looking at the world from the perspective of quantum physics, it is possible to understand more about how the world works than was possible with Newtonian physics. But as Max Planck wittily put it, 'Science advances one funeral at a time.' The move from one paradigm to another is a radical one and many are unable to make it. Instead they hang on to the old one because it is psychologically more comfortable even if it is epistemologically more problematic. In its own way, a scientific conversion can be as traumatic as a religious one, and can be like entering a new world.

26 UNDERHILL, E (1961). *Mysticism*. Dutton, New York, p. 414.

27 KUHN, Th S (1970). *The Structure of Scientific Revolutions* (2ed, edition). Chicago University Press, Chicago.



Conversion of any kind can be understood as a radical (and often involuntary) form of reframing. Things are suddenly seen very differently. The scientific model provides a possible basis for assessing the superiority of one frame or perspective to another, for comparing the 'before' and 'after' of the conversion process. There is no point in jettisoning one scientific theory for another unless it is felt that the new theory in some way possesses greater explanatory power than the old one. When Newton spoke of seeing 'further', the implication is that by seeing 'further' he saw better. By 'standing on the shoulders of giants' it is possible to see more. Those who see more have a more complete view of things. While those 'from the valley' see nothing more than the valley, those 'upon the mountain' see not only the valley but also what lies beyond the valley. Both in science and in life, the more *inclusive* perspective is the better one, and the ability to see everything is traditionally a prerogative of the divine.

## CONCLUSION

People can change in all kinds of ways and for all kinds for reasons. People can change for the better and they can change for the worse. Most changes are minor and mundane. Sometimes, however, the trigger for change is a powerful experience that happens to us, and our lives can be transformed as a result. The physical metamorphosis of Gregor Samsa may be read as a metaphor for the psychological metamorphosis that countless thousands of people have experienced throughout human history. Because an experience always happens to *someone*, who that someone is makes a difference to how an experience is perceived and interpreted. This is well illustrated by the different results achieved by Huxley and Zaehner in their experiments with mescaline. The Hesychast controversy shows that just because an experience is a powerful one does not mean that it carries with it any clear meaning or significance.

It is scarcely surprising if people who feel they have been 'born again' into a new world find it difficult to doubt the revelation that has been granted them. However both psychoactive drugs and reframing allow people to experiment with different ways of looking at the world in a way that allows them to compare one with another. A new perspective is not necessarily a better one, and just because we find it psychologically difficult to doubt something does not make it epistemologically immune. Just because we have the experience does not guarantee that we understand its meaning, or even that it has a meaning. On the other hand, we cannot assume that every perspective is as good or bad as any other, and the history of science points towards ways in which we can understand how perspectives might be compared with each other. I have argued elsewhere that there is no problem with arguing that one outlook on the world is better than another, as long as we can be clear about why and how it is better<sup>28</sup>. However, I do not think that many people would regard being transformed into a gigantic insect as an improvement. Not every metamorphosis is a positive or desirable one.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)



# Utopía y Praxis Latinoamericana

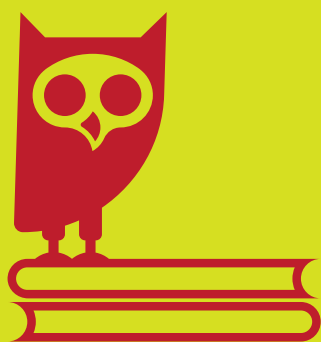
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 53-68  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

# Hermenéutica experiencial en el Zhuangzi: La infinita proximidad de lo real en el taoísmo filosófico

*Zhuangzi's experiential hermeneutics:  
the infinite closeness to reality in philosophical Taoism.*

**Javier BUSTAMANTE DONAS**

*IUCR. Universidad Complutense de Madrid, España.*

### Resumen

En este artículo abordamos un texto clásico del pensamiento taoísta, el Zhuangzi, desde la perspectiva de una hermenéutica de la experiencia. Dicha experiencia es la vivencia de lo infinitamente cercano. Uno de sus méritos consiste en presentar una descripción de situaciones que no son específicamente chinas, sino que corresponden arquetipos de experiencia universal. Se analiza su arte de vivir frente a la tradición confuciana, su visión del enigma de la vida, la actitud escéptica como superación de categorías epistemológicas ilusorias, la insuficiencia del lenguaje como transmisor de experiencias, la experiencia del tiempo como metamorfosis de la realidad y la muerte como experiencia.

**Palabras clave:** taoísmo; zhuangzi; liezi; wu wei; hermenéutica experiencial.

### Abstract

In this article we approach a classic of Taoism, the Zhuangzi, from the point of view of a hermeneutics of the experience of life. Such an experience means living what is infinitely close to us. One of its merits is to describe archetypes of universal experience, far beyond Chinese bounded situations. We analyze the Taoist art of living in contrast to Confucian traditions, its vision of the enigma of life, its skeptical attitude surpassing illusory epistemological categories, the inadequacy of language for transmitting vital experiences, and death as an experience.

**Keywords:** taoism; zhuangzi; liezi; wu wei; hermeneutics of experience.

## INTRODUCCIÓN

Una de las características más peculiares de la filosofía china en general, y del taoísmo en particular, consiste en la forma en que se orientan hacia una sabiduría práctica, hacia la dotación de significado a una experiencia que constituye lo más íntimo, lo más cercano de inmediato al ser humano, ya que es esa fina capa la que le une al mundo en el que vive. Particularmente en el Zhuangzi no existe una propuesta metafísica claramente identificable, a pesar que la visión sistémica de este autor se ha impuesto desde el año 310 en que Guo Xian (*Guō Xiàng* 郭象) recopiló los fragmentos del Zhuangzi, los ordenó, y los distribuyó en 33 libros que posteriormente han pasado a la historia. Con ello le hizo un favor a Zhuangzi, ya que en sus formulaciones más originales, habría resultado tan oscuro y fragmentario que difícilmente habría adquirido la fama que tiene hoy en día. Sin embargo, inició una corriente de interpretaciones cosmológicas y metafísicas que dominaron las lecturas posibles sobre Zhuangzi.

Por esta razón resulta un auténtico reto enlazar la problemática de Zhuangzi con el tema de la hermenéutica existencial. Este intento nos permite abordar una obra tan compleja con un punto focal tan definido, tan cercano a la propia intención inicial del autor. Si por algo se caracteriza el Zhuangzi es por querer iluminar la racionalidad práctica posible dentro del mundo convulso marcado por las luchas entre estados, las guerras civiles del *periodo de los Estados combatientes* (*Zhànguó Shídài* 戰國時代, 475 a.C. - 221 a.C.). En torno al Siglo tercero antes de nuestra era se escribe la parte fundamental de esta obra, que se recoge bajo el título de *Capítulos interiores*. A través de un conjunto de fragmentos y anécdotas recorreremos los elementos principales que construyen una auténtica visión hermenéutica de la experiencia humana en el más puro sentido de la palabra, pero totalmente apartado de una lógica occidental que intenta universalizar las pautas de sabiduría que caracterizan a la ética en sentido estricto. Esta forma de actuar, esta ética, también tiene una profunda relación con la forma de conocer posible del hombre. Las doctrinas de Confucio, su gran contrapunto, imponen una visión racionalista del mundo basada en su propia concepción de la armonía necesaria entre el hombre y el cosmos. Sin embargo, el Zhuangzi parte de un escepticismo que queda bien patente en la famosa historia de *Zhuangzi que sueña que es una mariposa*, sin que sepamos a ciencia cierta si efectivamente esto ocurre, o si es la mariposa que sueña ser Zhuangzi. Más adelante trataremos esta cuestión más detenidamente. Resulta asombroso ver cómo se puede mantener un completo esquema de racionalidad práctica no apoyado en un conocimiento certero del mundo, ni tampoco en la pretensión de universalidad de aquello que nos permite salir airosos de una situación concreta.

El Zhuangzi, cuyo estilo está formado por relatos breves, fragmentos partidarios, monólogos, diálogos, parodias y discursos ordenados, trata de experiencias que la fenomenología occidental describe a menudo con un lenguaje abstracto y más elaborado. Utiliza frecuentemente el relato basado en un diálogo, prestando más atención a los efectos que producen las ideas más que las ideas mismas, la epifanía que provoca un cambio, que permite comprender una experiencia en su totalidad. No existe ninguna creencia, ninguna ley de carácter superior que limite de alguna manera la libertad humana y la posibilidad de construcción del significado de la experiencia. Nos invita con ello a apurar hasta el último sorbo lo vivido, lo infinitamente cercano, extrayendo de cada experiencia mucho más de lo que podemos esperar.

La definición de experiencia que estamos utilizando en este análisis está en concordancia con la que ofrece J. F. Billeter<sup>1</sup>. No se refiere a los experimentos que se llevan a cabo en un laboratorio, ni de la experiencia que se obtiene por el ejercicio de una profesión, ni de las experiencias únicas que se viven en circunstancias excepcionales. Se refiere al substrato familiar de nuestras actividades cotidianas conscientes, ese sustrato al que no prestamos atención habitualmente y que no resulta fácil de percibir por ser demasiado

1 BILLETTER, JF (2002). *Leçons sur Tchouang-tseu*. París, Éditions Allia. Traducción castellana de Anne-Hélène Suárez Girard, Id. *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Madrid, Siruela, 2003, pp. 28-46.

cercano, demasiado común. Es una experiencia que exige una forma de atención que requiere cultivo<sup>2</sup>. La hermenéutica de la experiencia que expone el Zhuangzi en sus fragmentos está orientada justamente a cultivar esta forma de atención natural exenta de prejuicios. La hermenéutica del propio texto debe ser conforme a la experiencia. Cuando el texto muestra una descripción que es confirmada por la experiencia, sobre todo cuando esa descripción se refiere a lo más íntimamente próximo que conforma el substrato más universal de nuestra existencia, el abordaje hermenéutico confirma su valor, no hace falta ir más allá. Esta forma de lectura puede parecer reduccionista y simplificadora para los que aman los misterios. Pero los enigmas más interesantes no están en el texto en sí, sino en la realidad cotidiana. Cuanto más precisa y realista sea la descripción de esta realidad que nos ofrece el texto, mejor. Uno de los méritos del Zhuangzi consiste en describir situaciones que no son específicamente chinas, sino que corresponden arquetipos de experiencia universal.

## EL ARTE DE VIVIR: TAOÍSMO VERSUS CONFUCIANISMO

A partir del idealismo propio de la Ilustración el mundo es un conjunto de elementos externos que el sujeto debe controlar y someter. Esta separación entre sujeto y objeto(s) es básica para entender la forma en que el hombre occidental vive en el mundo e interpreta dicha experiencia. En contraposición, el pensamiento taoísta ve el mundo como algo inseparable de nosotros mismos. El arte de vivir se parece más al arte de navegar que al arte de la guerra. Lo importante no es conocer las técnicas para vencer al otro, ni establecer una dialéctica de dominio del hombre sobre la naturaleza. Muy al contrario, lo importante es conocer el curso natural de los acontecimientos, aceptar los procesos de crecimiento y decadencia, adaptarse a las estaciones y a los cambios que nos trae la vida. Para ello, el sabio no se coloca en la cima de la montaña, donde está expuesto al escrutinio y la crítica de todos. Prefiere el valle, el lugar más bajo, por donde el agua en su fluir crearía su cauce natural. En lugar de la dureza y la rigidez de la piedra, prefiere la ductilidad del agua. El agua escoge siempre el camino del menor esfuerzo, se adapta a todo cuanto toca, escoge el punto más bajo. Así el sabio perdura gracias a esa humildad que le hace ocupar el lugar menos visible, que le hace tomar la acción que es menos violenta en el curso natural de las cosas.

Para Confucio, el otro gran referente de la sabiduría práctica en China, el ser humano debe respetar la tradición y las costumbres sociales y, en este sentido, se deben estudiar los textos clásicos y repetir los ritos para educarse en la manera correcta de actuar. Mientras tanto, en el *Zhuāng zǐ* (莊子) prácticamente todo esfuerzo artificial y toda convención social, son estorbos para los procesos naturales que deben dejarse desarrollar en su supuesta perfección. En esta visión confuciana el *wuwei* (無為) se aplica a actuar conforme a los deberes de uno, siguiendo su destino (*ming* 命), sin preocuparse del éxito o fracaso, simplemente cumpliendo con su deber porque es lo correcto. A través del aprendizaje de las costumbres tradicionales y el estudio de los clásicos, uno incorpora el ritual de forma que se convierta en espontaneidad. Para los taoístas esto es una perversión de la naturaleza, que en absoluto necesita ser educada. Al contrario, este sentido de la educación mortal no permite la expresión de las más genuinas virtudes humanas. No debemos esforzarnos en ser mejores, sino permitir que lo mejor que tenemos en nuestros corazones se manifieste con espontaneidad y libertad, actuando con la misma naturalidad con la que una planta medicinal cura<sup>3</sup>.

El término *Tao* (道) es central en toda la filosofía china, pero las diferentes escuelas no lo utilizan con el mismo sentido. Para Confucio hay un orden moral en el universo, y *tao* es el término que

2 Esta misma idea aparece en diversos escritos de Barrientos (BARRIENTOS, J (2010). "El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambranianana", *Revista Endoxa*, 25, pp. 279-314; BARRIENTOS, J (2015). "La viabilidad de los conceptos de creencia y experiencial en Internet", *Utopía y praxis Latinoamericana*, 69, pp. 53-66; BARRIENTOS, J (2014). "¿En qué sentido el raciofetismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 47, pp.11-35.

3 Cf. LUIS VARONA, J (2014). *Análisis del Zhuang Zi desde el problema de la identidad y la conciencia*. UCM Digital, Madrid, pp. 97-130.

designa la manera en que debe organizarse la sociedad y, por ende, la manera de actuar de todo ser humano, puesto que es un ser eminentemente social. Los taoístas enfatizarán la integración del ser humano en la naturaleza, mientras que los confucianos no entienden la vida humana si no tiene esta dimensión social, de manera análoga a Aristóteles. Es decir, el hombre es social por naturaleza. Para Confucio el *tao* describe la correcta vida en sociedad, esto es, la cooperación de todos para el beneficio mutuo basada en la virtud natural de la benevolencia (*ren* 仁). Por tanto, hay un *tao* del cielo, que describe el orden natural y moral del universo, y un *tao* de los hombres, que vendría a describir el modo de vida humano correcto. Por el contrario, para los taoístas sólo habrá un único *tao*, el del universo, pues privilegian la relación del hombre con la naturaleza frente a su relación con otros hombres. Es interesante señalar que tanto taoístas como confucianos consideran que la sociedad de su época está en cierta medida corrompida y, por tanto, aleja a los seres humanos de su naturaleza original. Los confucianos propendrán recuperar la vida social tradicional que idealizan, la de la época de la dinastía Zhōu (周), con sus ritos, su música y sus costumbres. Mientras tanto, los taoístas proponen un abandono de la vida social para recuperar una vida en comunión con la naturaleza, igualmente idealizada<sup>4</sup>. Son tiempos de cambio, tiempos de guerra civiles entre estados que hablan una lengua común, tiempos de progreso técnico y transformación social. “Ojalá te toque vivir en tiempos interesantes”, se decía como maldición en la antigua China. Tiempos en los que el paradigma – que define el ámbito de problemas y el conjunto de soluciones que pueden ser invocadas para afrontarlos – ya no resulta útil; el hombre pierde sus elementos de orientación. La tradición no es suficiente, ni tampoco la sabiduría basada en la costumbre.

### LA VISIÓN TAOÍSTA DEL ENIGMA DE LA EXPERIENCIA

Se pueden señalar tres rasgos que caracterizan la forma de enfrentarse a la filosofía taoísta al enigma de la experiencia. En primer lugar, rechaza una razón basada en el principio de identidad y de no contradicción. Entendida en este sentido no dialéctico, la razón no es en absoluto el fundamento del saber que se adquiere viviendo, de ese saber que es vital y no intelectual. Las categorías de identidad, de no contradicción y de tercio excluso se trascienden en un aparente irracionalismo que supera la dicotomía entre categorías ilusorias, entre el ser y el no ser. Este desprecio por las categorías propias de la lógica de la identidad está patentemente presente en el pensamiento taoísta. En segundo lugar, la experiencia se analiza a través de su relevancia ética y política. No entablan un diálogo con *lo trágico*, no tienen como primera prioridad la pretensión de levantar los cimientos de una concepción metafísica o cosmológica del mundo. Al final, la experiencia sólo tiene sentido en cuanto se interpreta en referencia a las dimensiones de la vida digna, de las decisiones sabias y del gobierno legítimo. En tercer lugar, la experiencia es un elemento de mediación del hombre con la naturaleza, con la cual se encuentra en armonía y perfecta integración, nunca en un enfrentamiento. Es ajeno a la lógica taoísta intentar dominarla o someterla, en lugar de buscar una vida armónica con ella. Por lo tanto, la experiencia no es un saber de vital encaminado a obtener una sabiduría que separe lo humano de lo natural. Muy al contrario, la experiencia es fin en sí misma, ya que no podemos establecer pautas de comportamiento universales que nos lleven más allá de ella para poder trazar una norma (fà 法) que sea válida en todo momento y en toda situación<sup>5</sup>.

Un elemento esencial para una hermenéutica experiencial está inscrito en la idea del *wu wei*. Esta noción, que se ha traducido habitualmente como no actuar, no tiene que ver con la inacción o con la pasividad, sino con una actitud de reconocimiento natural de la polaridad de las situaciones, con un respeto sereno por

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 95-96.

<sup>5</sup> ZHUANGZI (1996). *Zhuang zi. Maestro Chuang Tsé*. Traducción directa del chino, introducción y notas a cargo de Iñaki Preciado Idoeta. Kairós, Barcelona, p. 8.

el curso de los acontecimientos, por la secuenciación de las etapas de los procesos, que nos lleve a la no intervención. No intervención supone una ausencia de intencionalidad, y de esta forma el *wu wei* se podría interpretar como espontaneidad. En términos kantianos, la intencionalidad se traduciría como heteronomía, y la ausencia de intencionalidad – siempre en este sentido taoísta -- por autonomía. Las acciones que buscan un propósito fuera de ellas mismas dejan de poseer una cualidad ética esencial. Sólo es plenamente ético aquello que se hace por sí mismo, que tiene fin en sí mismo. Esta ausencia de intencionalidad no supone la negación de la voluntad, sino la independencia de la propia voluntad humana con respecto a criterios consecuencialistas que impedirían un ejercicio pleno de la libertad de la persona. Esta actuación relajada y no intervencionista es una emulación de uno de los atributos del Tao, ya que éste “no actúa y, sin embargo, no actuando nada deja de hacer”.

Aquí el Zhuangzi anticipa una concepción anti teológica y no providencialista de Dios. El hombre experimenta el mundo en soledad. Santo Tomás se preguntaba si la mística no era sino una expresión del conocimiento experimental de Dios. Para el taoísmo, dicha pregunta no tiene sentido. El tao no corresponde a un ámbito trascendental separado del mundo que pueda ser conocido a través de una hermenéutica de la experiencia terrenal. Experimentar el mundo significa experimentar el tao. La experiencia humana comienza y termina en sí misma, pues cuando está en armonía con el Cielo (tiān 天), refleja el mundo como un espejo. No hay interpretación posible más allá de la experiencia, como no hay plano trascendental ni místico más allá de la propia immanencia de cada momento infinitamente cercano. Vivir de la forma más plena significa suprimir metas y deseos, alcanzando así la plena libertad. No hay ningún dios limitante, ninguna ley universal grabada en piedra que ponga límites a esta libertad.

Cuando se respeta el curso natural de los acontecimientos, la vida acaba ordenándose a sí misma de una forma espontánea. El sabio basa así su saber en experiencia, no en la inteligencia ni la retórica. Su visión de la experiencia no está mediatizada por tanto por los conceptos de bien y mal. Son dos conceptos que representan mejor que ninguno los vicios de la mente dicotómica que sólo distingue entre el blanco y el negro, sin apreciar los *trescientos tonos de grises* que, según el budismo Zen, existen entre ambos.

## LA HERMENÉUTICA DE LA EXPERIENCIA DESDE EL EXCEPTICISMO

Una noche Zhuang Zi soñó que era una mariposa: una mariposa que revoloteaba, que dan lugar a otro contenta consigo misma, ignorante por completo de ser Zhou. Despertó se atesora y vio, asombrado, que era Zhou. Mas ¿Zhou había soñado que era una mariposa? ¿O en una mariposa la que estaba soñando que era Zhou? Entre Zhou y la mariposa haría sin duda una diferencia. A esto llaman mutación de las cosas<sup>6</sup>.

Esta famosa historia del sueño de la mariposa de Zhuangzi puede ser vista como una respuesta escéptica al “pienso, luego existo” cartesiano, ya que presenta la existencia del yo como algo fundamentalmente fuera del alcance de cualquier prueba, sobre la base de que aquello que garantiza que el yo se refiera a algo existente, lo que Descartes asume sin duda, no está realmente garantizado. En los últimos tiempos se ha encendido la llama del debate sobre la interpretación de este pasaje. En su interpretación, Xiaoqiang Han no sólo utiliza este argumento de Zhuangzi para refutar las pruebas de la existencia del yo empírico, sino que también demuestra su efectividad contra aquellas explicaciones que defienden la

6 *Ibid.*, p. 53. Zhuangzi, libro II.

existencia del yo trascendental<sup>7</sup>. En un artículo anterior, Han<sup>8</sup> defiende que el argumento de Zhuangzi es aún más radical de cómo se interpreta habitualmente, según el cual Zhuangzi pone en duda incluso que el yo tenga necesariamente un correlato en el mundo exterior. Otros autores como Robert Allinson<sup>9</sup> han tratado también este relato de una forma exhaustiva y, incluso también en su relación con Wittgenstein. En contraste con la teoría de éste, que piensa que debemos guardar silencio sobre aquello de lo que no se puede poner en palabras, el mensaje de Zhuangzi es que se puede hablar acerca de aquello que no se puede verbalizar, pero el discurso siempre será extraño e indirecto. Su arte consiste en trascender el lenguaje utilizando un discurso mutilado, el discurso que no es escuchado. Verdades filosóficas que no pueden ponerse en palabras pueden expresarse de forma indirecta a través del arte de estirar el lenguaje más allá de sus contornos habituales. Esto es lo que permite a la filosofía oriental, a través del pensamiento de Zhuangzi, trascender los propios límites del lenguaje.

En esta misma línea de hermenéutica, la mariposa puede ser entendida como una metáfora no de un relativismo epistemológico sino de transformación ontológica, ya que es una criatura que ha simbolizado a lo largo de la historia el potencial de transformación del ser, de lo menos valioso a lo más valioso. En otro fragmento, Zhuangzi cuenta la historia de un gran sabio en la cual afirma que solamente en los últimos despertares conocerá cuál ha sido su último sueño:

Cuando un hombre sueña no sabe que está soñando, y aun a veces en medio del sueño sueña que está soñando. Solo al despertar se da cuenta de su sueño. Y así, sólo en el momento del gran despertar se podrá saber que todo ha sido un gran sueño. Mas los estúpidos se tienen por despiertos, que todo lo saben. Ahora reyes, ahora pastores, ¡qué grandísima ignorancia! Ese Confucio y vos, los dos estáis soñando. Y cuando digo que soñáis, también es un sueño<sup>10</sup>.

Por ello esta interpretación no hablaría necesariamente de relativismo, sino del paso de un estado de ceguera intelectual a otro de verdadero entendimiento y comprensión de la experiencia vital<sup>11</sup>. Para otros autores como Zhihua Yao<sup>12</sup>, el estudio de las fuentes mitológicas y religiosas revelan que la imagen de la mariposa ha sido ampliamente empleada para simbolizar el ser humano o el alma humana. Por tanto, la experiencia del sueño incide sobre el problema de la autoconciencia, entre el alma material y el alma espiritual (*wu-wo*), mostrando la tensión que siempre existe entre ambos términos. El debate sigue abierto, sobre

7 Cf. HAN, X (2010). "A Butterfly Dream in a Brain in a Vat". *Philosophia*, Vol. 38 nº 1, pp. 157-167.

8 HAN, X (2009). "Interpreting the Butterfly Dream". *Asian Philosophy. An International Journal of the Philosophical Traditions of the East*, Vol. 19, No. 1, pp. 1-9.

9 Véanse las siguientes obras de ALLINSON, RE (1988). "A Logical Reconstruction of the Butterfly Dream: The Case for Internal Textual Transformation", *Journal of Chinese Philosophy* 15.3, pp. 319-339. Id. (1989). "On the Question of Relativism in the Chuang-tzu", *Philosophy East and West* 39.1, pp. 13-26. Id. (2007). "Wittgenstein, Lao Tzu and Chuang Tzu: The Art of Circumlocution", *Asian Philosophy*, Vol. 17, No. 1, pp. 97-108. Id. (2009). "The Butterfly, the Mole and the Sage". *Asian Philosophy*, Vol. 19, No. 3, pp. 213-223; Id. (2012). "Snakes and Dragons, Rat's Liver and Fly's Leg: The Butterfly Dream Revisited". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 11, No. 4.

10 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 52. Libro II.

11 ALLINSON, RE (2012). *Op. cit.*

12 YAO, Z (2013). "'I Have Lost Me': Zhuangzi's Butterfly Dream". *Journal of Chinese Philosophy*, 40 (3-4), pp. 511-526. doi: 10.1111/1540-6253.12053

todo a partir de otras contribuciones al mismo como las de Möller<sup>13</sup>, Ming<sup>14</sup>, K. Lee<sup>15</sup>, J. H. Lee<sup>16</sup>, Gaskins<sup>17</sup>, Coutinho<sup>18</sup> y Wawrytko<sup>19</sup>.

## EXPERIENCIA, LENGUAJE Y CATEGORIAS ILUSORIAS

Este espíritu escéptico ha inspirado otros grandes ejemplos en otros clásicos taoístas, como es el caso del libro séptimo del Liezi (列子), titulado Yang Zhu (楊朱), muestra la experiencia está sometida al imperio de los sentidos y a la falsa confianza en la percepción: Un hombre pierde su hacha y sospecha que el ladrón ha sido el hijo de su vecino. Cuando le ve de nuevo, su forma de caminar le parece la propia de un ladrón de hachas. Sus rasgos, los de un ladrón de hachas, cada uno de sus gestos, su forma de comportarse, los propios de un ladrón de hachas. Un tiempo después, el hombre va a cavar al valle y se encuentra el hacha perdida. Al día siguiente, cuando vuelve a ver al hijo de su vecino, ninguno de sus movimientos, ninguno de sus gestos, le parecen más los de un ladrón de hachas<sup>20</sup>. Este caso demuestra cómo la experiencia está cargada de prejuicios y presunciones, cómo en el fondo vemos lo que queremos ver. Como consecuencia de una mente fragmentada, dejamos de ser espejo de aquellos que vivimos. Proyectamos como individuos no solamente nuestro propio horizonte vital, sino también nuestros miedos, nuestros deseos, y la interpretación que dejan más tranquila a nuestra conciencia. Por ello el campesino reconoce claramente en el hijo de su vecino la cara del ladrón. Es necesario encontrar un responsable, y la mente no puede vivir sin él. En el momento en el que el hacha es encontrada, ya no existe la necesidad de encontrar un responsable externo de la pérdida. Ya no hace falta ocultarlos ante nosotros mismos que quizá su desaparición se haya debido al descuido o al olvido. Siempre es más fácil liberarnos de toda responsabilidad echando las culpas a lo que está fuera de nosotros, fuera de nuestro control. Zhuangzi demuestra que sabe perfectamente que nosotros no procesamos información, sino que la *cocinamos*. Si la mente no se convierte en espejo y evitamos toda intencionalidad, la experiencia por sí misma tampoco se convierte en un elemento de conocimiento, no incrementa nuestra sabiduría ni nos coloca en la senda del Tao.

Varias historias del Zhuangzi nos muestran cómo toda interpretación de la experiencia debe apartarse de la diferenciación entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre la vida o muerte, entre lo que nos beneficia y lo que nos perjudica. Son categorías ilusorias, y en estas historias se demuestra su carácter vacío e ilusorio para poder entender la experiencia. Inicia así el camino de un relativismo radical, cuyos objetivos son conservar la integridad de la persona, aumentar la libertad individual y alcanzar "un estado místico superior en el que la propia vida se hace una convención en la tierra, se unifiquen completo con todos los seres del universo"<sup>21</sup>. A pesar de esta referencia de Iñaki Preciado al misticismo, la cuestión de las afinidades de la mística taoísta con la mística cristiana son complejas. Por un lado, los místicos cristianos

13 MÖLLER, H-G (1999). "Zhuangzi's "Dream of the Butterfly": A Daoist Interpretation". *Philosophy East and West*, Vol. 49, No. 4, pp. 430-450.

14 MING, Th (2012). "Sleeping Beauty and the Dreaming Butterfly: What Did Zhuangzi Doubt About?". *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, ed. cit., pp. 497-512.

15 LEE, K (2015). "Butterfly Redreaming: Rethinking Free, with Zhuangzi Flying West with Descartes, Lacan, Waldman". *Humanities*, Vol. 4, No. 2, pp. 198-211.

16 LEE, JH (1993). "The Wit and Wisdom of Chuang Tzu". *Ching Feng*, 36.1, pp. 12-23 Y Id. (2007). "What is it Like to be a Butterfly? A Philosophical Interpretation of Zhuangzi's Butterfly Dream". *Asian Philosophy*. Vol. 17, No. 2, pp. 185-202.

17 GASKINS, RW (1997). "The transformation of things a reanalysis of Chuang tzu's butterfly dream". *Journal of Chinese Philosophy*, 24 (1), pp. 107-121.

18 COUTINHO, S (2015). "Conceptual Analyses of the Zhuangzi", in: LIU, X (Ed.). Id., (2015a). *Dao Companion to Daoist Philosophy*. Springer.

19 WAWRYTKO, SA (2008). "Deconstructing Deconstruction: Zhuang Zi as Butterfly, Nietzsche as Gadfly". *Philosophy East and West*, Vol. 58, No. 4, pp. 442-551.

20 Cf. LIE ZI (2008). *El libro de la perfecta vacuidad*. Traducción directa del chino, introducción y notas a cargo de Iñaki Preciado Idoeta. Barcelona, Editorial Kairós. Libro VII.

21 Cf. ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 15.



castellanos como Teresa de Ávila, Juan de la Cruz o Juan de Ávila, así como los representantes de la mística franciscana como Francisco de Osuna y Juan de los Ángeles, no se hallan lejos del ideal del sabio taoísta. Más aún en el caso de estos dos últimos, a través de su canto a la naturaleza, tan próximo al concepto del Tao entendido como madre de los diez mil seres. Sin embargo, Preciado señala que, bajo esta forma de experimentar lo trascendente, subyace un concepto de Dios que es incompatible con el taoísmo, por lo que conceptos tales como la visión beatificada, la contemplación de la divinidad, deberían quedar fuera del aparato crítico del Zhuangzi. Seguramente encontraríamos elementos de interpretación más próximos dentro de las corrientes panteístas y panenteístas de Nicolás de Cusa, Giordano Bruno o Baruch Spinoza<sup>22</sup>.

La experiencia está reñida con el lenguaje<sup>23</sup>. Según el Zhuangzi no se puede transferir una experiencia completa partir de él, de una manera tan radical como en las formulaciones del propio Wittgenstein. "La red sirve para coger peces; cogido el pez, olvídate de la red, olvídate de la red. La trampa sirve para cazar conejos; cazado el conejo, olvídate de la trampa. La palabra sirve para expresar la idea; comprendida la idea, olvídate de la palabra. ¿Cómo podría yo encontrar con un hombre que haya olvidado las palabras, para poder hablar con él?"<sup>24</sup>.

### LA EXPERIENCIA COMO VIVENCIA DE LO INFINITAMENTE CERCANO

La experiencia es lo infinitamente cercano, lo más inmediato. Por esa razón afirmaba Wittgenstein que hace falta pasar de la explicación a la simple descripción. La dificultad no está en encontrar la solución, sino en reconocer que la solución ya está contenida en la premisa. Esperamos de forma equivocada una explicación sin darnos cuenta de que la descripción ya constituye la solución de la dificultad. Basta con que nos detengamos en ella, sin tratar de superarla. La sabiduría consiste precisamente en saber detenerse<sup>25</sup>. He aquí la fuerza del Zhuangzi: sus historias son simples anécdotas, simples descripciones de una situación cotidiana. No intenta unirlas ni sistematizarlas en forma de tratado ético u ontológico. Por sí mismas tienen valor, y constituyen en sí pequeños universos. Nos exigen detenernos, examinar con atención lo que tenemos ante los ojos, distinguir los pequeños detalles, hacer una lectura de la lectura que los propios personajes hacen de la situación que viven. Nos obligan a hacer una hermenéutica experiencial de la propia hermenéutica que ellos proponen. Nos obligan a esta detención de segundo orden que es una tarea solitaria, ya que los propios personajes no nos pueden transmitir su sabiduría si nosotros no construimos el significado de su experiencia proyectando nuestro propio horizonte de interpretación. Por esa razón el Zhuangzi es un texto recursivo que nos obliga a un despojamiento de categorías, a una suerte de *epojé* fenomenológica.

Nos permite incluso entender experiencias infantiles, como aprender a montar en bicicleta o hacer danzar un aro en nuestra cintura. Por alguna razón algunos de los más grandes jugadores de fútbol de hoy en día han aprendido a jugar en las playas o en las calles, con rudimentarios balones de papel y pegamento en algunos casos. No han tenido un aprendizaje formal, ni concedían importancia a algo que era un simple juego, una forma de socialización en el barrio, con sus amigos. Los que así han aprendido a dar patadas a un balón tienen una frescura y una creatividad de un grado superior a aquellos que han crecido interpretando la partitura de ese deporte como profesión. Aprender a montar en bicicleta es tarea similar. Después de días y días de movimientos torpes y caídas, un niño aprende, de repente, cómo pedalear armónicamente

22 *Ibid.*, p. 18.

23 Basado en esto Barrientos devuelve una nueva misión a la palabra filosófica (cfr. BARRIENTOS, J (2013). "El canto metafórico como emplazamiento de acción de la filosofía y de las humanidades. De lo sagrado simbólico-icónico en Beuchot y Zambrano a la intensidad de la palabra en Heidegger y Gadamer", *Estudios filosóficos*, nº 181, vol. 62, pp. 491-517.

24 *Ibid.*, p. 278. Libro XXVI.

25 WITTGENSTEIN, L (1984). *Werkausgabe*, Suhrkamp, Francfort, 8 vols. Vol. 8. *Trozos de papel*, Zettel, pp. 345-346, §314, *apud* BILLETER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 20-21.

y avanzar manteniendo un equilibrio que minutos antes le parecía imposible. La descripción de las fuerzas giroscópicas que intervienen en la física del pedaleo precisa complejas ecuaciones. Enseñar a un robot a montar bicicleta no es tarea sencilla. Sin embargo, en un momento de lucidez, el niño aprende cuáles son los movimientos correctos con la máxima economía energética. Nunca podrá describirlo matemáticamente, pero eso no impedirá desarrollar una magnífica destreza que va más allá de cualquier descripción posible. La dificultad de explicar una experiencia de esta clase se ve claramente en la acción de atarse los cordones de los zapatos. No se me ocurre nada más complejo que intentar explicarlo en forma de algoritmo, paso por paso, como una cotidiana aplicación del método científico. No hay forma de transmitirlo verbalmente si no es observando, imitando, interiorizando el gesto de aquel que es diestro en tan sencilla tarea.

Algo parecido ocurre con el músico cuya técnica alcanza un punto de automatismo, de dominio del instrumento, que le permite olvidarse de ella y expresar con la mayor simplicidad del mundo su propia hermenéutica de la obra interpretada. Es un punto de liberación, en el que la propia técnica deja de tener valor, deja de ser un elemento referencial. Tanto la bicicleta como un violín tienen su propia inercia. Cuando se aprende a esquiar, nos sentimos atraídos de una forma inevitable, como si fuera un imán, por cualquier árbol cercano. La bicicleta parece que tiene vida propia, el violín aparece como un muro sonoro de varios metros de altura. Sublimar la experiencia de montar en bicicleta, de interpretar al violín, de deslizarse con esquíes, requiere vencer esta inercia de los objetos. Qué simple es este proceso de aprendizaje, y qué poca atención se le ha prestado. El Zhuangzi lo ejemplifica en dos sencillas historias.

La primera historia es la de un cocinero llamado Baoding (podría traducirse como *Ding, el cocinero*). El príncipe Wenhui le pide trocear para él un buey. Debe trabajar con movimientos precisos y llenos de gracia. El cuchillo se desliza entre las carnes del animal como un suspiro en la noche. El rey asombrado, le pregunta cómo ha obtenido tal nivel de destreza. El cocinero responde que no es una cuestión de técnica, sino de seguir el Tao. Al principio, cuando comencé con este oficio, sólo veía la vaca entera, afirma el cocinero. Una vez que adquirí experiencia, ya no prestaba atención al animal, sino la estructura de su esqueleto. Aún así, eran mis ojos y no mi intuición los que guiaban el cuchillo. Cuando perfeccioné mi arte, era mi mente la que decía cómo deslizar el cuchillo entre huesos y tendones con suavidad y sin esfuerzo. Se detienen mis sentidos y es el espíritu el que actúa. Siguiendo las marcas naturales del buey, corto por las articulaciones, hasta llegar a los huesos entre los huesos y los tendones. Manejo el cuchillo acomodándolo a las partes naturales del buey. No hallo el menor estorbo en venas y tendones, y menos aún en los grandes huesos. Un cocinero medio tiene que afilar su cuchillo cada mes, y los buenos cocineros lo hacen cada año. Al hacerlo sin cuidado, los huesos desafilan la herramienta. En mi caso, llevo diecinueve años con el mismo cuchillo y aun parece nuevo. Al escuchar las razones del cocinero, el príncipe Wenhui afirma haber alcanzado comprender cómo es necesario obrar para alimentar la vida. Zhuangzi comenta que las complejidades de la experiencia son como un buey que hay que trocear, y que aquellos que no lo hacen de forma natural y sin esfuerzo acaban dando vueltas a lo mismo desperdiciando su propia energía<sup>26</sup>.

La segunda historia hace referencia a Confucio con sus discípulos al pie de la cascada de Lüliang, cuya catarata tiene más de cien varas de altura, y en cuyos rápidos, ni peces, ni cocodrilos, ni tortugas atreven aventurarse. Ven cómo un hombre se arroja al río, y piensan que es alguien que por motivo de alguna gran pena busca la muerte. Todos piensan que se va a ahogar, pero reaparece cien pasos más adelante, después de superar la cascada con toda naturalidad. Sale del agua y comienza a caminar como si nada hubiera pasado. Confucio le pregunta donde aprendió a nadar, quién le enseñó tan depurada técnica. El hombre le responde que él no ha aprendido en ninguna parte, ni tiene maestro alguno. No utiliza ninguna técnica especial, sino que se olvida de que el agua existe. Simplemente se zambulle e intenta ser uno con el agua,

sin luchar contra ella. De esa manera, respeta el tao del río y su propio tao. Confucio se queda maravillado de la sabiduría de ese hombre tan corriente y tan peculiar al mismo tiempo. Cuando le pregunta qué quiere decir eso de comenzar con el hábito, convertirlo en naturaleza según se crece y convertirlo al final en la propia ley, el hombre responde: “yo nací en estos montes, y en ellos he vivido muy a gusto; he ahí lo habitual. Crecía a la orilla del agua, y en ella también a gusto me encuentro; he ahí la naturaleza. Ignoro porque esto es así, y ahí tenéis la propia ley”<sup>27</sup>.

Zhuangzi extrae la misma lección: la actitud correcta integra al hombre en el mundo. Con sus energías armonizadas, nada puede fallar. La experiencia es plena, en tanto que abandona la consciencia y la inteligencia, dejando que su propio ser -en el sentido más fiscalista de la palabra- sea quien le guíe. A lo largo del Zhuangzi, Confucio representa a la persona que creía saber, cuyo conocimiento está basado en el ejercicio de la razón y el respeto a la tradición, que percibe que no entiende pero trata de entender, que ha sido testigo de un fenómeno trascendente. El arte del nadador consiste en basarse en los datos más inmediatos, en desarrollar una técnica natural que le permite responder a la fuerza de la corriente y a la violencia de los torbellinos del agua, actuando de manera necesaria y siendo libre en la aceptación de dicha necesidad. Estas corrientes y estos remolinos no son solamente los del río. Son todas las fuerzas que actúan en el seno de una realidad que está en perpetuo cambio, tanto en nuestro interior como fuera de nosotros. Tras escuchar al nadador, no hay nada más que decir por parte de Confucio. Ni el nadador ni a sus discípulos. Todos han visto, todos han entendido, no se requiere ninguna elaboración de aquello que ha sido recibido<sup>28</sup>.

La experiencia no puede ser entendida como un saber tradicional, fruto de la herencia o de carácter sapiencia, sino como un saber personal difícilmente comunicable o transferible. Mientras el duque Huan leía en su residencia, el carretero Bian dejó sus herramientas y subió las escaleras para preguntarle qué estaba leyendo. En lo que respondió que leía palabras de hombres de sabiduría, hombres que ya no estaban vivos. El carretero con insolencia le dijo entonces que lo que estaba leyendo eran sólo los posos de hombres del pasado. El duque le pide que se justifique y de razón a sus palabras si no quiere ser condenado a muerte. El carretero le dice que él sólo ve las cosas desde la experiencia de ser carretero. Cuando fabrica una rueda, si deja demasiado hueco entra suave pero no queda bien sujeta. Si la hace estrecha, no consigue encajarla. No le vale ni holgura ni estrechez, sino lo que conviene a la mano y responde a la mente. Con palabras no se puede expresar ese arte misterioso que hay entre ambos extremos. Por ello, dice el carretero “no he podido comunicárselo a mi hijo, ni mi hijo aprenderlo de su padre. Por eso a los setenta años sigo labrando ruedas. Cuanto los antiguos hombres no pudieron transmitir, está tan muerto como ellos. De modo que lo que lee el señor son apenas los posos de los antiguos”<sup>29</sup>.

En la historia del carretero, la tercera que aquí recogemos, no consigue transmitir a sus hijos cómo debe usarse el cincel con la fuerza correcta, con el gesto cierto, para encajar la rueda de la forma correcta. Aquí se puede ver este fenómeno: la virtud no se alcanza a través de la transmisión de la experiencia, por lo menos a través de su transmisión verbal. De la misma forma, tampoco el príncipe puede pretender impregnarse de la sabiduría de los antiguos reyes a través de la lectura de sus crónicas. Sólo se conoce lo que se hace, no forma de hacer de la experiencia un camino de salvación; porque la salvación supone experimentar cada situación de la vida de una manera correcta, adecuada la armonía entre el cielo y el hombre.

Billeter cita el comentario de Clément Rosset a la teoría de Montaigne sobre la consciencia. Afirma que una de sus grandes originalidades consiste no en señalar el desajuste de la mente humana,

27 *Ibid.*, p. 194.

28 BILLETER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 43-44.

29 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, pp. 146-147.

que casi todos denuncian, sino en haber situado el principio de tal desajuste donde nadie lo espera: en el propio funcionamiento de la mente, cuando ésta pretende liberarse de su relación con el cuerpo. A través del dualismo occidental, conservar sana la mente pasa por apartarse constantemente de la nefasta influencia del cuerpo. Descartes y Malebranche desarrollan constantemente esta idea. El cuerpo es el que induce a la mente el error. El engaño de los sentidos, la confusión de las apariencias, los estragos de la imaginación, parte de la lectura de la tesis clásica platónica del Mito de la Caverna, según la cual el mundo que experimentamos con nuestros sentidos es un mundo de sombras, irreal, engañoso, en el que somos esclavos del espejismo. Salir de él significa asomarse a la luz y ver la realidad que se sitúa en un plano más allá del cuerpo y su percepción. La tesis de Montaigne es justamente la contraria: la mente se desvía por su propia dinámica, por querer independizarse del cuerpo<sup>30</sup>. Solamente existen dos planos, el humano y el natural: "solo los animales pueden vivir como animales, sólo los animales pueden unirse al cielo"<sup>31</sup>.

La actividad humana, caracterizada por la consciencia y la intencionalidad, es el origen del error, del fracaso. La actividad natural, necesaria y espontánea, en armonía con el cielo es, por el contrario, origen de eficacia, de savia nueva y de renovación. La consciencia no es un punto de referencia fiable, ya que ella misma es un mal testigo, es discontinua, olvidadiza. Cuando llegamos a ese conocimiento inmediato del virtuoso más allá de las construcciones técnicas, la conciencia desaparece; ella misma no puede ser testigo de su desaparición. Sus ocultaciones, sus insuficiencias, sus discontinuidades, generan por un conjunto de paradojas que componen lo que Billeter denomina una *física elemental de la subjetividad*<sup>32</sup>.

## LA VIVENCIA DEL TIEMPO COMO METAMORFOSIS DE LA REALIDAD

Otra de las diferencias fundamentales a la hora de entender la experiencia de la vida entre Oriente y Occidente es la relación de causalidad. Para los occidentales, hay una relación implícita entre lo que hacemos y las consecuencias de dichas acciones. A través de la extensión de esta noción de causalidad, llega a la conclusión de la existencia de una primera causa, a la que Tomás de Aquino identifica con el motor inmóvil creador del universo. La filosofía china, por el contrario, siempre ha estado bastante alejada de la experiencia religiosa. Ha crecido ajena a la idea budista de que sufrimiento del mundo es inevitable, y también de la necesidad de la redención por causa del pecado original del hombre. Tanto la naturaleza humana como todo lo que la rodea, son elementos en los que se debe confiar. Si no confío en la naturaleza, no puedo confiar en mí mismo. Si no confío en los impulsos de mi naturaleza, no podré aceptarme a mí mismo. Sin embargo, la concepción del mundo no es un camino de rosas: etapas de orden y caos, de felicidad y tristeza, de esperanza y melancolía, se alternan para conformar una vida donde no cabe el aburrimiento. Según Alan Watts, la aceptación de que todo comparte la misma esencia no supone pensar que todo camino que encontremos en la naturaleza va ser beneficioso para nombre. Hacer del tiempo nuestro aliado significa correr riesgos: no hay caminos preconcebidos, y por ello la libertad implica un riesgo. Pero sin riesgo no existe libertad.

Nuestra sociedad ha preferido seguir el camino de la desconfianza y la restricción, y de esta forma el exceso de leyes que hemos creado para hacer el mundo más seguro ha convertido a nuestra sociedad en un parvulario que ha tenido que contratar policías para protegerse de sí mismo<sup>33</sup>. Frente a la teoría de la causalidad, se impone una visión de interdependencia mutua de todo lo que está bajo el cielo. Todo el *tao* se encuentra contenido en cada uno de los seres, Y cada pequeño rincón del reverso es también el centro del

30 ROSSET, C (1991). *Principes de sagesse et de folie*. Gallimard, París, pp. 72-73.

31 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 242, libro XXIII.

32 BILLETER, JF (2002). *Op. cit.*, pp. 64-78.

33 WATTS, A (1996). *El camino del Tao*, Kairós, Barcelona, p. 74.

mismo. El budismo zen toma algunas de las paradojas que se extraen de este principio. Por ejemplo, ¿dónde van las nubes cuando desaparecen? La respuesta es obvia: el agua evaporada forma nubes en el cielo; la condensación hace que se precipiten en forma de lluvia; la lluvia que cae sobre el suelo moja la tierra, y se incorpora a la misma; así el ciclo vuelve a comenzar.

El primer capítulo del libro XVII del Zhuang Zi cuenta la fábula del espíritu de un río que se asombra de la enormidad del mar. El mar le responde que cualquier océano es pequeño en comparación con la totalidad de las cosas. Para un insecto que vive un sólo día, 24 horas son una larga vida; mientras que para la tortuga que vive 500 años, un día es apenas un suspiro<sup>34</sup>. Toda medida es relativa. La naturaleza está en movimiento y unas cosas se van transformando en otras; así, hablar de ganancia o pérdida, lleno o vacío, bueno o malo, útil o inútil, temporal o duradero, es algo relativo, y depende del punto de vista de quien lo juzgue<sup>35</sup>.

La concepción del paso del tiempo y los cambios que produce en nosotros es otro elemento distintivo. En nuestra sociedad globalizada a menudo la publicidad presenta la felicidad como un combate contra el tiempo. Tratamientos contra el envejecimiento, moda para parecer más joven, cirugía estética para adaptar nuestro cuerpo a unos patrones artificiales de belleza. En la filosofía del taoísmo, la vejez no llega como consecuencia del paso del tiempo, sino de la pérdida de flexibilidad y de vitalidad. Nuestros músculos, nuestras articulaciones, nuestra mente, nuestro corazón, se hacen más rígidos. Con la rigidez, nos acercamos cada vez más a la muerte. Los niños pequeños parecen de goma, y nada hay más cercano la vida que ellos. Lo fuerte, lo duro, lo rígido, está más cerca de la muerte que de la vida. Doblarse como un niño, pensar como un niño, actuar con la espontaneidad de un niño. Por esa razón, el huracán puede destruir la torre mejor construida; pero no puede con la brizna de hierba, que se inclina a su paso y se levanta después. Hacer del tiempo nuestro aliado supone reconocer la polaridad de todo lo existente (lo masculino y lo femenino, lo fuerte y lo débil, lo liviano y lo pesado), y encontrar un equilibrio entre estos opuestos. No se trata de aceptar un dualismo sino, muy al contrario, una dualidad explícita que expresa una unidad implícita pero real<sup>36</sup>.

Los pensadores taoístas proponen como antídoto desaprender los modos sociales para acabar dejando libre al cuerpo y a la conciencia para integrarse en la corriente de interrelaciones propia de la naturaleza. Para ello, uno de los conceptos clave será el wú wéi (無為), que literalmente significa *no actuar*, pero no se refiere a inacción absoluta, sino a la acción espontánea, a la no interrupción de los procesos naturales. De la misma manera que ningún bosque necesita de la mano humana para existir, dado que es un ecosistema donde todo tiene su función, el ser humano debe olvidar las represiones sociales y reintegrarse en la naturaleza permitiendo que su cuerpo haga lo que naturalmente por sí mismo tiende a hacer. Este *dejar hacer y no intervenir o reprimir* encierra la idea taoísta que destaca los problemas que trae realizar cualquier actividad en exceso, lo que suele traer el efecto contrario al deseado. Aunque la traducción literal del término *wu wei* sea *no-hacer*, es quizás más adecuado interpretarlo como *no intervenir*, en el sentido de no desvirtuar o torcer el curso de un proceso para que pueda desarrollarse correctamente. Pero las diferencias respecto a cuáles son los procesos que no se deben alterar son claras.

La única forma de ser libre es unirse a las metamorfosis de la realidad. Unirse a ellas supone saber hacer una síntesis y una hermenéutica de las transformaciones en curso. Unas transformaciones que no son cíclicas, que no nos permiten conocer cuál será la siguiente etapa a partir del análisis de las anteriores. Es un cambio caótico que parte de un orden para instaurar otro nuevo. Una cosmovisión será sustituida por otra, los valores mutarán en otro código ético. Entender las claves que propician el cambio significa poder caminar

34 ZHUANGZI (1996). *Op. cit.*, p. 36.

35 LUIS VARONA, J (2014). *Op. cit.*, pp. 209-256.

36 WATTS, A (1996). *Op. cit.*, pp. 20-65.

de forma natural por la experiencia. Es necesario un vacío que permita integrarse en estas metamorfosis de la realidad. Es necesario dicho vacío, un ayuno de la mente, un olvido ontológico que permita alcanzar un objetivo apuntando a su contrario. Tal y como expresa el Tao Te Ching 道德經 (Dào dé jīng o Laozi), cada extremo se aproxima máximamente a su contrario en un movimiento paradójico: el cuchillo más afilado está a punto de mellarse. Cuando acumulas riquezas, nada podrá protegerte. Si te humillas, los demás te ensalzarán. No haciendo ostentación, se brilla públicamente. Sin justificarse, se es distinguido. Para contraer algo, antes hay que extenderlo. Para debilitar algo, antes se debe fortalecer. Quien quiera destruir algo, antes de levantarlo. Para obtener algo, hay que darlo previamente. Por ello la paradoja de la experiencia implica que lo flexible y lo débil vence a lo rígido y a lo fuerte<sup>37</sup>. El ideal del sabio se identifica por tanto con el agua, ya que nada en el mundo hay tan blando pero nada existe que la supere contra lo duro. Todo el mundo acepta esto como una verdad evidente, pero nadie la práctica, afirma quejándose Lao Zi. No luchar contra el cambio, entender la dinámica de los procesos y apuntar al extremo opuesto para alcanzar un objetivo se refleja también en las relaciones personales: La mejor manera de mantener a nuestro lado a la persona amada es dejándola las puertas abiertas. Meterla en una jaula significa, de manera automática, comenzar a perderla.

No quiero acabar este apartado sobre el tiempo y la causalidad sin una breve reflexión acerca de la concepción del tiempo en Occidente como una de las claves del proyecto de la Ilustración. Para que este proyecto de control de la naturaleza pudiera triunfar, el hombre creó una serie de herramientas y procedimientos que supuestamente le daban este control sobre la naturaleza, en una dialéctica de oposición y lucha. El problema es que esas mismas herramientas demostraron su utilidad para ser empleadas contra otros hombres, y también para el control de nuestras propias conciencias. Quizá la mejor expresión de esta nueva esclavitud está en la película *Tiempos modernos*, de Charles Chaplin, donde muestra claramente la deshumanización que la introducción del tempo de la máquina de la revolución industrial trajo a nuestras vidas. Recordemos que un elemento básico para la tecnologización del mundo es el dominio del tiempo: hacer que sea divisible en periodos homogéneos e intercambiables. Días, horas, minutos y segundos deben describirse con precisión de cirujano para que todo funcione. Como si fuera un boomerang, esta palanca de turo se volvió contra el hombre, generando ansiedad, desasosiego y, en cierta forma, una nueva esclavitud. Basta citar la fina ironía del autor de *Los viajes de Gulliver*, Jonathan Swift. Cuando los liliputienses capturan a Gulliver y analizan cuidadosamente su comportamiento, anotan una curiosa observación: ya sabemos cuál es su dios, pues no da un paso sin consultarlo previamente. Se referían, con toda ironía, al reloj que guardaba en su bolsillo.

## LA TRAMPA DE LA UTILIDAD Y LA INUTILIDAD

Otro de los ejes temáticos del análisis de la experiencia en el Zhuangzi es la distinción entre utilidad e inutilidad. Varios textos inciden en esta idea. Unos leñadores se encaminan al bosque y pasan delante de un árbol gigante. Los aprendices le preguntan al maestro como puede pasar de largo sin prestarle atención. Por qué no hunde su hacha en él para derribarlo y aprovechar su manera. El maestro leñador les dice que el árbol es totalmente inútil, que su madera es demasiado débil para hacer con ella herramientas, demasiado porosa para construir una barca. Si se hiciera de ella una columna, se llenaría rápidamente de insectos. Es, por buenas razones, un árbol inútil. Esa noche el leñador sueña con el árbol, que le recrimina por llamarle inútil: ¿Cómo se te ocurre hablar de inutilidad? Desde el punto de vista de un árbol, ser útil es como tener una enfermedad terminal. La inutilidad es la mejor virtud que puede tener un árbol. Si fuera útil para nuestros propósitos, ya me habríais talado hace muchos años. Mira al resto de árboles a mí alrededor.

37 LAO TSE (2006). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Edición y traducción del chino de Iñaki Preciado, Editorial Trotta, Pliegos de Oriente, pp. 391, 404, 411. Capítulos IX, XXII y XXIX.

Por ser útiles, no han tenido una larga vida. El leñador, en su sueño, se disculpa reconociendo la sabiduría del árbol<sup>38</sup>.

En historias paralelas el Zhuangzi habla de diferentes tipos de árbol, cada uno de los cuales destaca por una cualidad determinada. Los más blandos se usaban para hacer con su madera jaulas para monos. Los que eran más duros se utilizaban para construir casas. Los de maderas más nobles, servían para tallar ataúdes para los ricos. De esta manera, por causa de su utilidad, ninguno de ellos llegaba a disfrutar de una vida larga y plena, de su duración prevista por la naturaleza. En tiempos antiguos, los chamanes nunca escogían para los sacrificios a las vacas que tuvieran una mancha blanca en la frente, a los cerdos con un hocico alargado o a personas con hemorroides. Así, a ninguno de ellos se los arrojaba al río. Sin embargo, los animales perfectos en las mujeres de gran belleza era siempre la primera opción<sup>39</sup>. Zhuangzi concluye que la belleza y la fealdad tiene sus propias características, y que no siempre nos beneficia aquello que vemos como una cualidad. Por tanto, no se puede medir la experiencia en términos de bueno o malo en función de criterios de utilidad. El sabio no intenta destacar, y así, mostrándose inútil, no invita a un destino desastroso. El poderoso no se fijara en él como consejero, no se aprovechará de él, no le hará formar parte de su maquinaria de dominación. Es difícil juzgar si uno es afortunado en la vida o no. Además, cada situación es diferente.

En otra historia, Zhuangzi cuenta jocosamente como en algunas ocasiones es escogido para el sacrificio el ganso que grazna frente a aquel que es mudo, mientras que en otras ocurre exactamente al revés<sup>40</sup>. Vivimos en un mundo que cataloga casi todo en términos de utilidad e inutilidad, y no es fácil vivir en él al demandarnos continuamente un posicionamiento interpretativo. La sabiduría está en ajustarse a los cambios, independientemente de lo que sea útil o inútil. Esta será la única manera de poder caminar al paso de lo natural. En definitiva, no es cuestión de vanagloriar la inutilidad, sino de situarse más allá de dichas categorías a la hora de interpretar una experiencia.

Otra condición para la vivencia plena de la experiencia es la aceptación de uno mismo, de la propia naturaleza. La metáfora se ejemplifica con las huellas o con la sombra. En primer lugar tenemos un hombre que odiaba sus propias huellas. Intentaba huir de ellas, y con tal propósito corría cada vez más y más rápidamente. Un día, extenuado, no pudo aguantar más y murió. Es una locura querer huir de lo que uno mismo es, del sello que imprimimos con nuestras acciones en la vida. Verlas como algo consustancial a nosotros es una regla básica de liberación. En segundo lugar, un hombre odiaba su propia sombra. No se cansaba de decirle lo odiosa que era para él. Allá a donde iba, la sombra le acompañaba. Cuanto más rápidamente caminaba, más rápidamente se movía ella. Si él se paraba, la sombra también lo hacía. Comenzó a correr como un poseído, sin percibir que la sombra es una extensión de uno mismo. Las personas que no entienden los designios de dictado son para Zhuangzi como aquellas que abjuran de su propia sombra. Viven contracorriente, haciendo de cada experiencia de su vida un ejercicio de esfuerzo innecesario. Si realmente quieres deshacerte de tu sombra, basta con reposar bajo un frondoso árbol. Así tu sombra desaparecerá y te dejará tranquilo. Muchos de los males del alma se curan simplemente buscando un lugar donde reposar, en lugar de intentar huir en un viaje a ninguna parte.

## LA MUERTE COMO EXPERIENCIA VITAL

Angus Graham<sup>41</sup> muestra cómo la experiencia de la muerte también cobra presencia en la obra de Zhuangzi. Como la mayor parte de los pensadores chinos antes de la introducción del budismo en su país,

38 BRUYA, B (1992). *Zhuangzi Speaks: The Music of Nature*. Princeton: Princeton University Press, pp. 13-14, 37-38.

39 *Ibid.*, pp. 39-40.

40 *Ibid.*, pp. 78-79.

41 GRAHAM, ACH (1989). *Disputers of the Tao. Philosophical argument in Ancient China*. Chicago/La Salle: Open Court. Versión española: El Tao en disputa. FCE, México, 2012, pp. 287-290.



no es optimista ni pesimista, sino que concibe la vida como una sucesión de estados de felicidad y tristeza, de actividad y pasividad, de luz y oscuridad, de vida y muerte. Saber experimentar con dignidad la desgracia, la malformación, la enfermedad, es fundamental para el hombre. Zhuangzi muestra su admiración por un hombre que observaba las cosas tan sólo por aquello que les da unidad, sin mirar lo que han perdido; para él, perder su propio pie era como sacudirse el barro de encima. Esto es para Zhuangzi la libertad. Superar las categorías ilusorias, liberarse de la afirmación de la propia identidad, ya es un triunfo sobre la muerte. El alma individual no sobrevive a la muerte con su consciencia intacta. Sin embargo, tiene el consuelo de que, al perder la identidad individual, característica de una brevísima etapa de su *ser en el tiempo*, volverá a ser lo que ha sido siempre, parte de una naturaleza en permanente transformación. A pesar de que Zhuangzi suele referirse al Tao como una instancia impersonal y no providente, en el caso de la muerte emplea el concepto de Hacedor de las Cosas (zào wù zhě 造物者) figura que la literatura china posterior proviene explícitamente del Zhuangzi, ya que la tradición es que las cosas hayan sido creadas por el cielo (tiān 天), del cielo y la tierra (tiān dì 天地) o bien de algo anterior ambos, como es el propio Tao. También es propio del Zhuangzi la forma de confrontar la propia experiencia de la muerte, y el poco respeto que muestra por los ritos funerarios confucianos, enormemente influyentes en su sociedad. La opinión de Graham se orienta a destacar que el mayor reto para Zhuangzi a veces quizá sea saber enfrentarse con dignidad al experiencia de la muerte tanto de uno mismo como de los seres queridos, sin horror, con la confianza y la aceptación de la disolución de la identidad individual en el gran proceso cósmico que manifiesta el Tao en sus transformaciones. Esta aceptación se muestra en un pasaje del libro VI (*el maestro del linaje universal*):

Muerte y vida no se pueden excusar; son como la constante sucesión de la noche y el día, obra del cielo. De todo cuanto el hombre no puede cambiar, la razón está en la propia naturaleza de las cosas (...) La tierra me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez, y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo también la muerte sea bienvenida (...) Sólo por tener un cuerpo humano, los hombres se sienten dichosos. Mas conociendo que el cuerpo del hombre no es más que una de las primeras mutaciones, ¿podríanse contar las alegrías de este género? Por eso el sabio tratara de moverse en el ámbito donde no cabe pérdida alguna, y de unirse al tao en su existencia. Si todo el mundo quiere imitar al que acepta gustoso ante la muerte prematura como la longevidad, tanto el principio como al final de su existencia, ¡más debiera querer imitar a lo que es fuente y origen de todas las cosas, y razón y fundamento de todas las mudanzas!<sup>42</sup>.

## CONCLUSIONES: LA EXPERIENCIA COMO LO INFINITAMENTE CERCANO

El taoísmo presente en el Zhuangzi nos muestra otras claves para poder interpretar la experiencia entendida como lo infinitamente cercano. Resumiremos dichas claves para concluir este artículo.

En primer lugar el hombre debe regirse por el *wu wei* o la acción natural, respetando que la vida está formada de procesos, y que el cambio es la propia naturaleza del hombre y de todo aquello que le rodea.

En segundo lugar, el equilibrio entre el yin y el yang. Todo obedece a una dualidad que no supone una contradicción. El tao se expresa como lo luminoso y oscuro, lo masculino y lo femenino, lo blando y duro. Completar una experiencia vital significa reconstruir el equilibrio entre ambos factores. Cuando uno de ellos prevalece anulando su contrario, se pierde el marco de referencia de la armonía entre el hombre y el cosmos.

En tercer lugar la naturalidad del tao significa que nada puede ser forzado. Reconociendo la corriente, hacemos de ella nuestra aliada y no nuestra enemiga.



En cuarto lugar, el Tao es totalidad, y por ello unifica en un monismo ontológico todo lo que existe; pero también el Tao es vacío, y engloba lo que no existe. De la misma forma en que las vasijas son útiles por el vacío que tienen dentro, y las casas necesitan de puertas y ventanas, también ese vacío es necesario para una hermenéutica experiencial. La filosofía occidental ha prestado demasiada atención al ser, despreciando el no ser como algo carente de potencialidad. Describimos una silla por sus partes constituyentes, sin percibir que la condición de posibilidad de la silla es ese hueco en el que uno puede sentarse.

En quinto lugar, vivir la experiencia supone un retorno a la infancia, recordar la forma en que aprendíamos cuando éramos niños. Nadie ha aprendido a montar en bicicleta estudiando en una biblioteca; tampoco nadie olvidada cómo montar bicicleta habiendo aprendido de niño.

En sexto lugar, la dialéctica taoísta supone la conciliación de los opuestos, la anulación de categorías ilusorias como lo bueno malo, lo útil y lo inútil. Nos previene de que cualquier cosa llevada su extremo estará próxima de transformarse en su contrario.

En séptimo lugar, la disolución de la mente dicotómica supone anular la conciencia para trascender las categorías ilusorias antes citadas.

En octavo lugar, se impone un cierto escepticismo epistemológico. No sabemos si la vida es mejor que la muerte, ni si estamos en estado de vigilia o soñando. Sin embargo, esto no es obstáculo para poder alcanzar una sabiduría experiencial - no intelectual – auténtica.

En noveno lugar, la virtud (dé德) no es alejarse de la animalidad para que la humanidad more en nosotros, sino favorecer la armonía entre el hombre y el cosmos.

En décimo lugar, aparece el que es para mí el elemento más importante. Por encima del tao está la ley natural (zì rán 自然). En mi opinión, funciona como la metáfora de un muelle. Cuanto más intentamos alejarnos de nuestro propio tao, con más fuerza volvemos a él. Cuanto más nos alejamos de nuestra propia naturaleza, más desasosiego sentimos. El cuerpo es el mejor garante de que nos encontramos en el camino correcto, y que asumimos las experiencias con la interpretación adecuada. Si cuidamos el cuerpo, si cuidamos la intuición ingenua y evitamos categorías ilusorias, cuanto más nos alejemos de nosotros mismos, con más fuerza volveremos a nuestro lugar natural. Igual que un muelle se destensa, también un hombre que deje de escuchar a su cuerpo, que no viva la armonía con lo que le rodea y que racionalice todo lo que viva, acabará perdiendo la capacidad de vivir con plenitud lo infinitamente cercano.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 69-77  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### John Dewey: "En el principio fue la experiencia"<sup>1</sup>

*John Dewey: "In the beginning was the Experience"*

**Carla CARRERAS PLANAS**

*Universidad de Girona, Facultad de Letras, Girona, España.*

#### Resumen

El concepto de experiencia es central en la filosofía de Dewey, hasta el punto de convertirse en el eje a cuyo alrededor gira el debate entre la "vieja" filosofía tradicional y la "nueva" filosofía que él propone. El mundo externo ya no es un mundo externo sino un medio en el que todo aquello dotado de vida -por tanto también el hombre- interacciona de una manera u otra. Desde esta perspectiva, la experiencia deja de ser solamente un modo de conocer para convertirse en el modo de vivir, de interaccionar con nuestro entorno físico y social.

**Palabras clave:** experiencia; dewey; interacción; pragmatismo.

#### Abstract

The concept of experience is central to the philosophy of Dewey, to the point that it becomes the axis of the debate between the "old" traditional philosophy and the "new" philosophy he proposes. The external world is no longer an external world but a medium in which every living being - also the man- interacts in one way or another. From this perspective, the experience is no longer only a way of knowing but the way of living and interacting with our physical and social environment.

**Keywords:** experience; dewey; interaction; pragmatism.

1 Paráfrasis de GOETHE, JW (2005). *Fausto*. Madrid, Cátedra, p. 142. El famoso pasaje del Evangelio de San Juan que dice "En el principio fue el Logos", lo traduce Fausto como: "En el principio fue la Acción."

El concepto de experiencia es uno de los más vagos e imprecisos. A lo largo de la historia de la filosofía se han ido sucediendo diferentes intentos de definición alrededor de los cuales convergían las distintas orientaciones filosóficas. Por ello, se hace difícil hablar de la noción de experiencia sin precisar qué contenido se le da. No es nuestro propósito hacer un repaso a las distintas nociones de experiencia<sup>2</sup>, sino centrarnos en la que propone John Dewey<sup>3</sup>, en tanto que presenta una nueva perspectiva desde donde pensar y entender qué pueda ser eso que llamamos experiencia humana.

## 1. LA RECONSTRUCCIÓN DE LA EXPERIENCIA

El concepto de experiencia es central en la filosofía de Dewey, hasta el punto que se convierte en el eje a cuyo alrededor gira el debate entre la "vieja" filosofía tradicional y la "nueva" filosofía que él propone. Así, Dewey dedicó gran parte de su obra a hablar de este concepto. Entre sus obras más importantes y conocidas están, precisamente, las que tratan esta cuestión: *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), *Reconstruction in Philosophy* (1920), *Experience and Nature* (1925), *Art as Experience* (1934) y *Experience and Education* (1938). Además, está también presente —más o menos explícitamente— en todos sus otros escritos.

Según Dewey, es urgente y necesaria una «reconstrucción» de la filosofía y dicha reconstrucción pasa, precisamente, por la superación del error inicial de la filosofía tradicional: haberse situado fuera del campo de la experiencia —no solamente fuera de la experiencia social, sino también fuera del campo de la experiencia personal e individual. Para él, en cambio, "philosophy has the task of analytic dismemberment and synthetic reconstruction of experience"<sup>4</sup>. Dewey afirma que las distintas respuestas de la filosofía tradicional —a pesar de no ser ni mucho menos coincidentes— se basan todas en una doble separación radical: entre Experiencia y Razón, por un lado, y entre Experiencia y Naturaleza, por otro. Así, podríamos decir que la filosofía tradicional situaría la experiencia a medio camino entre la Razón y la Naturaleza; entre una Razón concebida como autoridad transcendente que garantiza el conocimiento necesario, universal y verdadero, y una Naturaleza entendida como mundo exterior y objetivo. Según esto, las diferentes posturas filosóficas, a pesar de sus diferencias, están de acuerdo en el supuesto básico según el cual la experiencia no se eleva nunca por encima del plano de lo particular y contingente y, por tanto, no puede tener acceso a lo que es universal, objetivo y estable.

Como afirma Dewey:

The empiricists themselves admitted the correctness of these assertions. They only said that since there is no faculty of Pure Reason in the possession of mankind, we must put up with what we have, experience, and make the most possible out of it. They contented themselves with sceptical attacks upon the transcendentalist, with indications of the ways in which we might best seize the meaning and good of the passing moment<sup>5</sup>.

2 Sobre esta cuestión, véase, por ejemplo, FERRATER MORA, J (1979). "Experiencia", in: FERRATER MORA, J (1979). *Diccionario de Filosofía*. Vol. II, pp. 1181-1188.

3 El concepto de experiencia de John Dewey ha sido objeto de varias investigaciones. Véase, por ejemplo, DELEDALLE, G (1967). *L'idée d'expérience dans la philosophie de J. Dewey*. PUF, Tunis.

4 DEWEY, J (1925). *Experience and Nature*, Open Court Publishing Co., Chicago. Trad. esp., DEWEY, J (1948). *La experiencia y la naturaleza*. FCE, México, p. 37.

5 DEWEY, J (1982). "Reconstruction in Philosophy", in: DEWEY, J (1993). *Middle Works*. Vol. 12. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville. Trad. esp., DEWEY, J (1993). *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta-Agostini, Barcelona, p. 124.

Esta postura ha sido avalada por siglos de historia de la filosofía que han potenciado la presencia –y persistencia– de los dualismos Experiencia-Razón y Experiencia-Naturaleza que Dewey critica. Este error inicial de la filosofía tradicional, lleva a Dewey a proponer una reconstrucción de la filosofía en nombre de la unidad y la continuidad de la experiencia. Esto no implica eliminar la diversidad, ya que el pluralismo y la heterogeneidad son hechos empíricos, pero sí que evita caer en la tentación de erigir uno u otro extremo en la “verdadera realidad”. Para Dewey, hay que integrar a los dualismos en la experiencia humana puesto que es, de hecho, de donde han surgido:

The distinctive office, problems and subjectmatter of philosophy grow out of *stresses and strains in the community life* in which a given form of philosophy arises, and that, accordingly, its specific problems vary with the changes in human life that are always going on and that at times constitute a crisis and a turning point in human history<sup>6</sup>.

Para Dewey, es posible hablar de un nuevo concepto de experiencia gracias a la presencia de dos factores que han supuesto un giro en las concepciones tradicionales:

The primary factor is the change that has taken place in the actual nature of experience, its contents and methods, as it is actually lived. The other is the development of a psychology based upon biology which makes possible a new scientific formulation of the nature of experience<sup>7</sup>.

En cuanto al primer factor, la revisión del concepto de experiencia supone adaptarlo a las circunstancias actuales<sup>8</sup>, en las que ya no tiene sentido apelar a un conocimiento estable y verdadero. Ahora se trata, más bien, de dar una respuesta efectiva a los problemas que acosan al hombre. Esa respuesta, según Dewey, no vendrá de la mano de una Razón desligada de las circunstancias concretas; y tampoco basta con apelar pasivamente a la existencia de un mundo externo. En relación a esto y en cuanto al segundo factor, Dewey está convencido de que los progresos realizados en la biología han contribuido a cambiar la perspectiva tradicional. El mundo externo ya no es un mundo externo sino un medio en el que todo aquello dotado de vida –por tanto también el hombre– interacciona de una manera u otra. Por tanto, según Dewey, ya no es posible la referencia a algo exterior independiente y objetivo, ni tampoco concebir el organismo vivo como sometido pasivamente a la realidad exterior y a sus variaciones.

Todo ello, evidentemente, tiene que introducir cambios en la noción tradicional de experiencia, que a partir de ahora se revelará como “the close connection between doing and suffering or undergoing”<sup>9</sup>. En su escrito *The Need for a Recovery in Philosophy* (1917), Dewey establece las cinco diferencias principales que pueden establecerse entre la concepción tradicional –y más común– de experiencia y la que, según él, se adecuaría más a las circunstancias “presentes”. Estos rasgos son los siguientes:

(i) In the orthodox view, experience is regarded primarily as a knowledge-affair. But to eyes not looking through ancient spectacles, it assuredly appears as an affair of the *intercourse*

6 DEWEY, J (1982). “Reconstruction as Seen Twenty-Five Years Later”, in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, p. 256 (el subrayado es nuestro).

7 DEWEY, J (1982). “Reconstruction in Philosophy”, in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, p. 128.

8 Aunque el texto citado fue escrito por Dewey en 1920, no puede decirse precisamente que las circunstancias, con respecto a la situación de la filosofía, hayan cambiado demasiado. Este hecho justifica el interés que puede tener el pensamiento de John Dewey a principios del siglo XXI.

9 DEWEY, J (1982). “Reconstruction in Philosophy”, in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, p. 129.

*of a living being with its physical and social environment.*

(ii) According to tradition experience is (at least primarily) a psychical thing, infected throughout by «subjectivity». What experience suggests about itself is a genuinely *objective world* which enters into the actions and sufferings of men and undergoes modifications through their responses.

(iii) So far as anything beyond a bare present is recognized by the established doctrine, the past exclusively counts. Registration of what has taken place, reference to precedent, is believed to be the essence of experience. Empiricism is conceived of as tied up to what has been, or is, «given». But experience in its vital form is experimental, an effort to change the given; it is characterized by projection, by reaching forward into the unknown; *connection with a future* is its salient trait.

(iv) The empirical tradition is committed to particularism. Connections and continuities are supposed to be foreign to experience, to be by-products of dubious validity. An experience that is an undergoing of an environment and a striving for its control in new directions is pregnant with *connections*.

(v) In the traditional notion experience and thought are antithetical terms. Inference, so far as it is other than a revival of what has been given in the past, goes beyond experience; hence it is either invalid, or else a measure of desperation by which, using experience as a springboard, we jump out to a world of stable things and other selves. But experience, taken free of the restrictions imposed by the older concept, is full of inference. There is, apparently, no conscious experience without inference; *reflection is native and constant*<sup>10</sup>.

Así, aunque Dewey se sitúa en el seno de la tradición empirista, se distancia de ella con respecto precisamente a esta noción fundamental, ya que entiende que los empiristas no cuestionan el supuesto básico en que se basa la concepción tradicional de experiencia:

If I mistake not, it is just the inherited view of experience common to empirical school (and its opponents) which keeps alive many discussions even of matters that on their face are quite remote from it, while it is also this view which is most untenable in the light of existing science and social practice<sup>11</sup>.

Dewey, pues, sostiene -contra los racionalistas- que la experiencia no se reduce a un estado de conciencia claro y distinto, ni tampoco -como pretendían los empiristas- es meramente un asunto de conocimiento, sino que ahora aparece como una relación entre el ser vivo y su entorno físico y social. Por lo tanto, la postura de Dewey se sitúa a medio camino entre los racionalistas y los empiristas postulando que la experiencia significa maneras de hacer y de sufrir, es decir, actividad y pasividad a la vez, sin privilegiar especialmente ninguno de los dos extremos.

10 DEWEY, J (1981). "The Need of a Recovery of Philosophy", in: McDERMOTT, JJ (Ed.). *The Philosophy of John Dewey*. The University of Chicago Press, Chicago, p. 60, (los subrayados son nuestros).

11 *Ibidem*.

## 2. CONOCIMIENTO Y EXPERIENCIA

Los grandes problemas de la noción de experiencia han sido, pues, un subjetivismo mal entendido y/o un intelectualismo demasiado riguroso. La experiencia no es lo meramente experimentado<sup>12</sup> por un sujeto y menos aún lo que éste experimenta con el objetivo de adquirir un saber. El conocimiento se convierte sólo en una de las maneras de experimentar por la que *algunos* rasgos genuinos de la naturaleza se convierten en manifiestos. La experiencia es la forma en que se relacionan los objetos, su peculiar manera de conectarse; y este conjunto de "objetos" incluye tanto al ser vivo como a su entorno.

Es importante remarcar el hecho de que -contrariamente a los empiristas clásicos- Dewey habla de medio físico y social. Para Dewey, la Naturaleza no es sólo un conjunto de cosas físicas regidas mecánicamente por leyes que pueden conocerse, sino que es historia, acontecimiento y drama. La experiencia incluye los sueños, la locura, la enfermedad, la muerte, la confusión, la ambigüedad, la mentira y el horror; incluye tanto los sistemas trascendentales como los empíricos y también la magia y la superstición. Todas estas cosas forman parte del curso regular de los acontecimientos; no son meras distorsiones cognitivas de cosas reales:

The features of objects reached by scientific or reflective experiencing are important, but so are all the phenomena of magic, myth, politics, painting and penitentiaries. (...) Nature is construed in such a way that all these things, since they are actual, are naturally possible; they are not explained away into mere «appearance» in contrast with reality. Illusions are illusions, but the occurrence of illusions is not an illusion, but a genuine reality. What is really «in» experience extends much further than that which at any time is *known*<sup>13</sup>.

Podría parecer que, en este sentido, Dewey no se aleja demasiado de la concepción tradicional y que se limita a ampliar el alcance del término experiencia. Visto así, la mente continuaría siendo concebida como una *tabula rasa* donde se inscribirían -pasivamente- las experiencias -toda clase de experiencias. Y ampliar el posible contenido de la *tabula* querría decir -según la acepción clásica- ampliar nuestras posibilidades de conocimiento. Pero la noción de Dewey ataca esta interpretación desde dos frentes distintos. Por un lado -como apuntaba en (i)- la experiencia no es un asunto de conocimiento (o no solamente). Cada hecho en el mundo puede (o no) convertirse en objeto de conocimiento, según las circunstancias, pero sólo en la medida en que la presencia de la cosa o del hecho empieza a operar en conexión con una predicción de las consecuencias. Dewey no niega la existencia de rasgos cognoscitivos en la experiencia, sino que niega que éstos constituyan la esencia o naturaleza de la experiencia. Podríamos decir que, en Dewey, no se contempla únicamente el papel de la inteligencia en la experiencia sino también una aportación importante de lo que se ha dado en llamar "vivencias" y que tienen que ver con los elementos no-cognoscitivos de la experiencia.

En este sentido, Dewey habla a menudo de experiencia en relación a la estética y la moral. Ambas disciplinas han quedado tradicionalmente recluidas en el ámbito de la subjetividad y han sido consideradas como disciplinas filosóficas de segundo orden -apelando, de algún modo, al carácter omnicompreensivo (o de cajón-de-sastre, según la perspectiva) de la filosofía. Dewey se lamenta del hecho de que:

12 *To experience* suele traducirse por "experimentar". Tenemos ciertas reticencias hacia esta traducción ya que nos parece que tiene demasiadas connotaciones "científicas" para poder englobar los distintos matices que le da Dewey; ninguna de las definiciones que aparecen en el *Diccionario de la Real Academia Española*, por ejemplo, no responde adecuadamente al concepto de Dewey. Las otras posibles traducciones (sufrir, tener) tampoco parecen poder resolver satisfactoriamente el problema. Por ello hemos optado por el neologismo "experimentar" (inexistente en el DRAE).

13 DEWEY, J (1925). *Op. cit.*, p. 20.



(...) that esthetic and moral experience reveal traits of real things as truly as does intellectual experience, that poetry may have a metaphysical import as well as science, is rarely affirmed, and when it is asserted, the statement is likely to be meant in some mystical or esoteric sense rather than in a straightforward everyday sense<sup>14</sup>.

Para Dewey, en cambio, tanto la una como la otra tienen que ver con la experiencia, ya que tanto las manifestaciones éticas como las artísticas son hechos de la experiencia, es decir, interacciones del hombre con el medio.

Por otra parte, hay un elemento de actividad importante en la nueva concepción deweyana: los hechos que se experimentan no se dan con independencia del sujeto, sino justamente en la interacción de éste con su entorno. Así, no sólo se modifica –se amplía– el contenido de la *tabula* sino que se modifica también el mismo mundo. Es decir, no es verdad que la experiencia sea un asunto subjetivo que afecte sólo al individuo, a su conocimiento, a sus creencias y a su conducta, sino que estos elementos interactúan con el entorno y, por tanto, lo modifican, en mayor o menor medida:

The organism does not stand about, Micawber-like, waiting for something to turn up. It does not wait passive and inert for something to impress itself upon it from without. The organism acts in accordance with its own structure, simple or complex, upon its surroundings. As a consequence the changes produced in the environment react upon the organism and its activities<sup>15</sup>.

Otro de los rasgos distintivos de la nueva experiencia es su orientación hacia el futuro y el papel que juega el pensamiento en esta orientación. Si lo que hace falta es dar respuesta a los problemas de los hombres, hay que encontrar la manera de hacer que esta experiencia, como relación entre el individuo y el medio, pueda transformar de manera efectiva las condiciones "dadas". Pero esto supone una negación de la respuesta tradicional de la filosofía a la inseguridad humana ante los elementos inestables y precarios de la naturaleza y, por tanto, la negación de los absolutos<sup>16</sup>. El hombre se siente inseguro en el mundo y, tradicionalmente, ha buscado –y afirmado haber encontrado– la seguridad en algo permanente y estable, ya sea reduciendo a la categoría de apariencias aquellos elementos incómodos, o bien refugiándose en un escepticismo resignado. Sin embargo, afirma Dewey, la filosofía no ha tenido en cuenta que la postulación de la existencia de un absoluto no es la única respuesta posible ni tampoco la más adecuada.

### 3. EL PAPEL INSTRUMENTAL DEL PENSAMIENTO

Dewey no está dispuesto a prescindir de los elementos más incómodos de la experiencia y de la naturaleza. Son precisamente estos elementos el "clic" que pone en marcha el pensamiento filosófico, un pensamiento filosófico que ya no está desligado ni de la naturaleza ni del individuo. La reflexión se origina en la experiencia, en una experiencia problemática, y termina en la experiencia en la medida en que garantiza una solución efectiva de la situación originariamente problemática. Esto es, en otras palabras, lo que Dewey llamaba "el desmembramiento analítico y la reconstrucción sintética de la experiencia"<sup>17</sup>.

14 *Ibid.*, p. 20.

15 DEWEY, J (1982). "Reconstruction in Philosophy", in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, p. 129.

16 Hablamos de *absolutos*, en plural, porque casi cada época y cada autor ha postulado su absoluto. Parece haber un acuerdo bastante generalizado en cuanto a la necesidad de un absoluto como garantía de estabilidad pero no sobre cuál debe ser este absoluto.

17 Véase nota 4.

Ahora bien, con la solución, la situación -estable- ya no es la misma que teníamos al empezar. La reflexión, pues, conlleva un cambio real en la naturaleza de las cosas y también en nuestra propia manera de experimentarlas.

La presencia de elementos inestables y precarios, de riesgo, en la naturaleza es ineludible. Así, cuando Dewey habla de la unidad de la experiencia no está negando la existencia de elementos plurales ni apostando por *una* Naturaleza o *una* Experiencia absolutas, sino que entiende justamente que la realidad es infinitamente múltiple y, por tanto, que también es múltiple la manera de referirse a ella, de acercarse o de relacionarse con ella. Lo que se mantiene es la necesidad de una interrelación entre sujeto y objeto, los cuales, a partir de ahora, se contemplan como partes inexcusables e íntimamente relacionadas de esta realidad plural. Según esto, no se trata tanto de trabajar -inútilmente- por la desaparición de aquellos elementos considerados engorrosos, como de garantizar el mejor control posible de los cambios, de manera que se minimice el factor de riesgo en nuestras actuaciones y expectativas. Es por ello que Dewey afirma la prioridad de una orientación hacia el futuro en detrimento de la mirada retrospectiva al pasado: en una realidad tan múltiple y cambiante no pueden ser válidas respuestas pretendidamente inmutables que fueron forjadas -no hay que olvidarlo- en circunstancias concretas, más o menos duraderas, pero nunca eternas. Sin embargo, esta orientación al futuro debe ir indispensablemente acompañada de una reconsideración del papel que debe jugar el pensamiento (o razón). Continuar considerando el pensamiento como un almacén de conocimientos o como un simple conector de hechos empíricos acabados -en el caso de los empiristas clásicos-, o como una entidad privilegiada capaz de remontarse a los más elevados *hiperuranos* -en el caso de los idealistas-, no puede sino conducir inexorablemente al mismo punto de partida de la filosofía tradicional.

Así pues, el pensamiento no tiene que buscar una certeza intelectual sino que debe funcionar como la herramienta o el instrumento que nos debe hacer posible la mutua adaptación entre el hombre y su entorno<sup>18</sup>. El pensamiento es, según esto, el rasgo intrínseco de la experiencia que posibilita la proyección al futuro, la variación y la invención actuando sobre las cosas sometiénolas a prueba y averiguando sus posibles consecuencias, no de una manera arbitraria sino según las reglas de la lógica de la investigación<sup>19</sup>. Los absolutos de la filosofía tradicional se convierten ahora en hipótesis que hay que verificar continuamente mediante el resultado y la sanción pragmática:

Reason is experimental intelligence (...). It liberates man from the bondage of the past, due to ignorance and accident hardened into custom. It projects a better future and assists man in its realization. And its operation is always subject to test in experience. The plans which are formed, the principles which man projects as guides of reconstructive action, are not dogmas. They are hypotheses to be worked out in practice, and to be rejected, corrected and expanded as they fail or succeed in giving our present experience the guidance it requires<sup>20</sup>.

#### 4. EL MÉTODO GENERAL DE LA INVESTIGACIÓN

En este sentido, Dewey habla de aplicar a todas las investigaciones relacionadas con temas humanos y morales la misma clase de método (el método de observación, la teoría sobre las hipótesis

18 Esta concepción del pensamiento como herramienta ha hecho que también se dé al pensamiento de Dewey el nombre de "instrumentalismo".

19 Véase DEWEY, J (1986). "The Pattern of Inquiry", in: DEWEY, J (1986). *Logic: the Theory of Inquiry. Inquiry, Later Works*. Vol. 12. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, Cap. II, pp. 105-122.

20 DEWEY, J (1982). "Reconstruction in Philosophy", in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, pp. 134-135.

y la comprobación experimental) gracias al cual los conocimientos sobre la naturaleza física han alcanzado su prestigio actual. Esto no supone, según Dewey, reducir la moral a los parámetros de la ciencia, ya que el método empírico (llamado también científico por el hecho de haber sido adoptado con éxito por las ciencias "naturales") no es exclusivo de un determinado sector o ámbito de la experiencia humana:

I am aware that the emphasis I have placed upon scientific method may be misleading, for it may result only in calling up the special technique of laboratory research as that is conducted by specialists. But the meaning of the emphasis placed upon scientific method has little to do with specialized techniques. It means that scientific method is the only authentic means at our command for getting at the significance of our every day experiences of the world in which we live<sup>21</sup>.

Así pues, al igual que Dewey ha ampliado el alcance del concepto de experiencia también ha variado el ámbito de acción del método (llamado) empírico. A partir de ahora, Dewey reivindica la validez de este método en otras disciplinas no estrictamente científicas como único camino viable para enfrentarse con éxito a las dificultades. Contrariamente a la tendencia de la tradición, pues, Dewey afirma que: "The need in morals is for specific methods of inquiry and of contrivance: methods of inquiry to locate difficulties and evils; methods of contrivance to form plans to be used as working hypotheses in dealing with them"<sup>22</sup>.

Otro factor importante que Dewey destaca de la nueva concepción de la experiencia es que "all human experience is ultimately social: it involves contact and communication"<sup>23</sup>. Así, la experiencia no es algo únicamente del individuo sino que tiene que ver también con la comunidad (el entorno o medio social) en el que vive dicho individuo. Dewey pretende salvar ahora el abismo entre otro dualismo pertinaz: el que enfrenta individuo y comunidad<sup>24</sup>. Si la experiencia es la interacción del individuo con el medio circundante, entonces la comunidad no es un medio en el que simplemente *están* los individuos ni tampoco un entorno "agresivo" que impone *sus* reglas a aquéllos. La comunidad, en tanto que entorno social, supone un cierto grado de compromiso, tanto con la aceptación de los objetivos o intereses de la comunidad, como con el esfuerzo conjunto para alcanzarlos. Y este compromiso no deriva de un contrato forzado sino de la necesidad mutua de todos y cada uno de los miembros de la comunidad. En este sentido, la experiencia humana es necesariamente social.

Este análisis de la noción deweyana de experiencia se ha hecho sobre todo en contraposición -tal como hace el propio Dewey- a la idea empirista clásica de experiencia. Básicamente porque las referencias a la experiencia y al método empírico remiten directamente al discurso más positivo y más "realista" de los empiristas modernos. Ya hemos visto cómo, a pesar de poder afirmar que unos y otro estarían de acuerdo en la sentencia "en el principio fue la experiencia", las diferencias en cuanto al contenido del concepto de experiencia son muy importantes. A la inversa, en cambio, a pesar de que el tipo de discurso parecería indicar una gran distancia entre Dewey y los autores no-empiristas, se podría encontrar un cierto gusto idealista en la noción de experiencia defendida por Dewey. Este hecho,

21 DEWEY, J (1943). "Experience and education", in: DEWEY, J (1943). *Later Works*. Vol. 13. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville. Trad. esp., DEWEY, J (1988). *Experiencia y Educación*. Ed. Losada S.A., Buenos Aires, p. 59.

22 DEWEY, J (1982). "Reconstruction in Philosophy", in: DEWEY, J (1993). *Op. cit.*, p. 177.

23 DEWEY, J (1988). "Experience and Education", in: DEWEY, J (1943). *Op. cit.*, p. 21.

24 La versión más habitual de este dualismo es la que enfrenta "individuo" y "sociedad". En este contexto, preferimos el término "comunidad" al de "sociedad" puesto que el concepto de comunidad tiene una gran importancia en el pensamiento social y político de Dewey.

que de entrada puede parecer extraño, podría explicarse si se tiene en cuenta que, en su época de estudiante en la Johns Hopkins University (1882), Dewey recibió la influencia filosófica y personal de George S. Morris, que fue el responsable del interés de Dewey por el idealismo alemán en general y por la filosofía de Hegel en particular. A pesar de los grandes cambios que se producen después en el pensamiento de Dewey, Hegel y el idealismo dejaron una huella permanente. Así, tuvo una particular importancia para el pensamiento de Dewey el punto de vista de Hegel según el cual el individuo no está aislado de la historia, la cultura o el entorno.

Del mismo modo, la continuidad que se da en la experiencia entre mundo exterior y pensamiento podría tener plausiblemente algún punto de contacto con la afirmación de Fichte según la cual: "en la experiencia se hallan inseparablemente unidas *la cosa* —aquello que al parecer se halla determinado independientemente de nuestra libertad y por lo cual debe regirse nuestro conocimiento— y *la inteligencia*, que es la que debe conocer"<sup>25</sup>. En este sentido, afirma Dewey: "*Experience* is what James called a double-barrelled word (...) It is double-barrelled in that it recognizes in its primary integrity no division between act and material, subject and object, but contains them in an unanalyzed totality"<sup>26</sup>.

Que la conexión Dewey-idealismo es plausible no nos parece demasiado discutible pero no quisiéramos hacer llegar la analogía más allá de estos términos. Las formulaciones posteriores de los idealistas alemanes, por un lado, y de Dewey, por otra, no permiten relacionar este último con el idealismo en la misma medida en que es posible hacerlo respecto del movimiento empirista. De hecho, ya hemos dicho que el mismo Dewey, a pesar de reconocer una cierta deuda e interés por la filosofía idealista, se refiere directamente a posiciones más positivistas.

En cualquier caso, parece claro que la reformulación deweyana del concepto de experiencia -derivada a su vez del replanteamiento de la noción de filosofía- conlleva toda una serie de modificaciones en las concepciones tradicionales de la filosofía más arraigadas. La reconstrucción de la experiencia que exigía Dewey no es sino descubrir su sentido para hacerla más significativa y más útil de cara al futuro. Son estos precisamente los elementos que Dewey considera imprescindibles para llevar a cabo la tan ansiada y necesaria reconstrucción de la filosofía y hacer posible -ahora quizás sí- el anunciado descenso de las alturas: "En el principio fue la experiencia".

25 FICHTE, JG (1987). *Primera introducción a la doctrina de la ciencia*, Madrid, Tecnos, p. 10. En cambio, sin embargo, Dewey no coincidiría con el diagnóstico fichteano sobre la función de la filosofía y la posibilidad de trascender la experiencia. Para Fichte, "la filosofía tiene la misión de mostrar el fundamento de toda experiencia; con lo cual su objeto cae necesariamente fuera de toda experiencia (...). El filósofo puede hacer abstracción, esto es, separar, mediante la libertad del pensamiento, lo que en la experiencia se da unido" (*Ibid.*, pp. 9-10).

26 DEWEY, J (1925). *Op. cit.*, pp. 10-11.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 79-86  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

# Piñeiro y Otero como pilares de una hermenéutica multidimensional: Hacia una hermenéutica alter-científica, personal y experiencial

*Piñeiro and Otero as supports of a multidimensional hermeneutic: Toward an alter-scientific, personal and experiential hermeneutic*

**Juan R. COCA**

*Universidad de Valladolid, España.*

### Resumen

En este trabajo se expone la propuesta de la hermenéutica multidimensional. Este enfoque parte de una teoría sociológica claramente gallega pero en franco diálogo con algunas teorías iberoamericanas actuales. En esta ocasión el trabajo se centra en las aportaciones que el pensamiento de Ramón Piñeiro y de Ramón Otero Pedrayo a dicha propuesta.

**Palabras clave:** persona; hermenéutica; experiencialidad; ciencia; Otero Pedrayo y Piñeiro.

### Abstract

In this paper the proposal of the multidimensional hermeneutic is exposed. This approach arises from a sociological theory clearly Galician but in open dialogue with some current Latin American theories. This time the work focuses on the contributions that the Ramón Piñeiro and Ramón Otero Pedrayo thinking made to this proposal.

**Keywords:** person; hermeneutic; experientiality; science; Otero Pedrayo and Pineiro.

## INTRODUCCIÓN

Sentar las bases de una propuesta sociológica es siempre una aventura arriesgada. De hecho, si hacemos un rápido análisis de las concepciones actuales parece que no son muchas las alternativas sociológicas con las que podemos manejarnos en nuestro día a día. Más, si cabe, cuando buscamos que una teoría social tenga inserto un nítido enfoque dinámico, complejo y elástico. A nuestro juicio la presión que están ejerciendo las ciencias factuales y formales en las ciencias sociales y humanas es tan elevada que parece que se está perdiendo la idiosincrasia propia de este tipo de conocimiento.

No obstante, en los últimos años se han venido desarrollando interesantes propuestas teóricas que tienen como objetivo explicar y comprender la sociedad en su conjunto. Para ello, y como veremos inmediatamente, se busca mantener el conocimiento comprensivo que, desde Weber<sup>1</sup> y pasando por Dilthey<sup>2</sup> o Scheller<sup>3</sup>, se ha venido desarrollando en la tradición sociológica.

Flyvbjerg, al hilo de lo expuesto, afirma que esta lucha constante entre un tipo de ciencias y otros está basada en unas intenciones políticas e ideológicas claras. En base a esta premisa Flyvbjerg<sup>4</sup> apuesta por romper con la diferencia entre *episteme* y *techné*. Para ello propone la concepción aristotélica de *phronesis* como método analítico de trabajo en el que la racionalidad instrumental y la valorativa se equilibran. Estas ideas son empleadas en la obra editada por Flyvbjerg, Landman y Schram<sup>5</sup>. En ambas obras, a mi entender, existe una concordancia con la perspectiva hermenéutica en ciencias sociales. Por lo dicho, me siento deudor de estos trabajos de Bent Flyvbjerg.

Con este tipo de trabajos integracionistas se rompe esa lucha entre aquellos sociólogos que explicaban la sociedad desde arriba (macrosociología ejemplificada en los determinismos culturales de Parsons, en la teoría de sistemas de Luhmann, etc.) contra los que lo hacían desde abajo (microsociología, ejemplificada en el interaccionismo simbólico de Blumer, en la etnometodología de Garfinkel, etc.).

Actualmente, desde finales del siglo XX, se ha venido haciendo un interesante esfuerzo por conjugar –en un modelo integrador– la microsociología y la macrosociología. Uno de los ejemplos es el antedicho de Flyvbjerg al que también podemos añadir la propuesta de Ritzer y la de Alexander.

Ritzer<sup>6</sup> establece la idea de un *continuum* micro-macro que parte de la actividad psíquica de las personas (ámbito micro-subjetivo), concretada en las acciones individuales, y termina en el desarrollo de los grandes sistemas macroscópicos (sociedad, derecho, burocracia, etc.) denominado por este autor como nivel macro-objetivo. Este *continuum* pasa, así mismo, por dos ámbitos más: el micro-objetivo, donde estarán las pautas de conducta, las acciones y las interacciones, y el macro-subjetivo, la cultura, las normas y los valores. Los cuatro niveles se verán influenciados entre sí condicionando su propia evolución.

Además de Ritzer, en el mundo estadounidense también nos encontramos con Jeffrey Alexander. A nuestro juicio este autor plantea una propuesta semejante a la desarrollada por Ritzer aunque mejorada por no emplear la típica disyunción entre subjetivo y objetivo, y centrarse en el orden y en la acción humana.

La denominada *sociología multidimensional* alexanderiana tiene como objetivo último el de interrelacionar la acción individual con la estructura social. Ello es realizado a través de diferentes perspectivas teóricas integradas con diversos enfoques analíticos de la realidad. De esta manera,

1 WEBER, M (1982). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.

2 DILTHEY, W (1944). *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. F.C. E, México.

3 SCHELER, M (1973). *Sociología del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires.

4 FLYVBJERG, B (2001). *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

5 FLYVBJERG, B; LANDMAN, T & SCHRAM, S (Eds) (2012). *Real Social Science: Applied Phronesis*, Cambridge University Press, Cambridge, UK.

6 RITZER, G (1981). *Toward an Integrated Sociological Paradigm: The Search for an Exemplar and an Image of the Subject Matter*, Allyn and Bacon, Boston.



considera el autor, podrá explicarse la realidad social de la mejor manera posible, unificando propuestas teóricas distintas, y sin entrar en los intereses particulares de las diferentes escuelas<sup>7</sup>.

Como hemos dicho Alexander divide la problemática sociológica en dos ejes fundamentales: el problema del orden y el de la acción. En el primer caso interesa conocer el orden social puesto que éste es el contexto al que se ve obligado a enfrentarse cada persona en su propia evolución personal. Además, todo acto personal puede traer consigo la alteración de estructuras preexistentes o la generación de nuevas estructuras. Ello es debido bien a procesos colectivos, bien a fenómenos individuales.

En segundo lugar, y en relación a la naturaleza de la acción, Alexander considera que hay dos grandes dimensiones teóricas que deben ser tenidas muy en cuenta. Por un lado la acción racional (instrumental) y por otro la no racional (normativa). De tal modo que lo humano se encuentra situado entre un mundo racionalizado y otro emocional<sup>8</sup>.

A mi juicio, las perspectivas integrada y multidimensional presentan un gran número de virtudes analíticas y nos permite ampliar nuestra visión de la realidad circundante. Dicha perspectiva ha ido adquiriendo relevancia internacional, en buena medida, debido a que ha sido profundamente trabajada en los Estados Unidos de América. Ahora bien, este tipo de enfoques epistémicos no son exclusivos de los Estados Unidos de América y de su área de influencia. Al contrario la podemos encontrar, en cierto modo, en diversos pensadores iberoamericanos tales como Ortega y Gasset, Zambrano, Xirau, Nicol, Piñeiro, Otero Pedrayo, Mañach, Beuchot, etc.

De hecho, y paradójicamente, en 1962 José Ferrater Mora<sup>9</sup> estableció su filosofía integracionista en la que afirmaba que conceptos tales como los de naturaleza y razón, o los de causalidad y libertad, así como los de alma y cuerpo no están enfrentados entre sí y, por tanto, no son inconmensurables. El pensador catalán consideraba que este tipo de conceptos eran "límites" y, por tanto, estaban en contacto. De ahí que podrían ser integrados.

A nuestro juicio, el integracionismo ferrateriano también nos permite conjugar la perspectiva macro y micro en sociología pero de un modo diferente al realizado por Ritzer puesto que supera la dualidad objetivo/subjetivo. Por otro lado, el pensador catalán supera también la propuesta alexanderiana al superar, por integración, la diferenciación entre lo racionalizado y lo no racionalizado, así como entre lo individual y lo colectivo.

Ferrater Mora consideraba que cuando uno investiga un determinado problema se encuentra con la posibilidad de adoptar distintos puntos de vista. Este hecho no implica una obligada exclusión de los otros puntos de vista que se podrían dar en dicho proceso de análisis. Ante esto Ferrater Mora defiende una integración de perspectivas metodológicas, conceptuales, epistemológicas, etc. ello no implica una apuesta por un eclecticismo relativizador. El afirma que no hay realidades absolutas y excluyentes. De ahí que el ser humano tendrá que saber regular el lugar desde el cual analiza dentro del *continuum existente entre los polos opuestos*.

No es el momento de ahondar en la propuesta ferrateriana y en sus posibilidades sociológicas. Ello ya ha sido desarrollado, parcialmente, en otra ocasión<sup>10</sup>. Partimos de esta perspectiva integracionista como premisa de un pensamiento iberoamericano que debe ser defendido, actualizado e, incluso, reivindicado. En este contexto socio-cultural nos centraremos en dos pensadores que son poco conocidos y que presentan gran número de posibilidades para el estudio de nuestra sociedad actual: Ramón Piñeiro y Ramón Otero Pedrayo. Ambos son bien conocidos en Galicia y tienen allí gran importancia intelectual allí.

7 ALEXANDER, J (1992). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona.

8 *Ibidem*.

9 FERRATER MORA, J (1962). *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid.

10 COCA, JR & VALERO, JA (2009). "El integracionismo como solución a las guerras de las ciencias", *Intersticios. Revista sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 3, nº 2. pp. 279-283.

## A SAUDADE DE RAMÓN PIÑEIRO

Ramón Piñeiro López (1915-1990) fue uno de los máximos intelectuales y políticos españoles cuya labor se desarrolló en Galicia (Noroeste de España). Fue uno de los fundadores de la prestigiosa Editorial Galaxia que resultó clave en el desarrollo cultural gallego, así como de la revista *Grial*, una de las más importantes (junto con *A Trabe de Ouro*) en esta región. A la hora de valorar estas palabras téngase en cuenta que en la época en la que se gestó esta revista las publicaciones no se medían como actualmente. La relevancia de las mismas radicaba en el fomento de la cultura y del pensamiento desarrollado en sus páginas, así como las firmas que estaban presentes.

La importancia intelectual de D. Ramón Piñeiro ha sido doble. Antes de continuar conviene dejar claro que soy perfectamente consciente de que estoy simplificando mucho las enormes aportaciones que este gran pensador ha desarrollado e impulsado en Galicia. Pues bien, Piñeiro, por un lado, despojó a la defensa de la cultura gallega del componente político y centró esta lucha en, precisamente, su componente cultural. Esto lo hizo, y aquí está su otro gran aporte a la cultura universal, desarrollando un concepto filosófico de gran importancia: *a saudade*<sup>11</sup>. En este segundo punto es en el que me centraré en este trabajo.

La filosofía de Piñeiro parte de cierto Existencialismo pero se separa de él al considerar que en este planteamiento "la plenitud total del ser humano queda reducida a un esquema parcial"<sup>12</sup>. Para el filósofo gallego es necesario desarrollar un pensamiento más complejo e integral, gracias al cual sea posible determinar el significado de la vivencia profunda donde habitan los sentimientos más hondos. Por lo tanto, la filosofía piñeirista asume la necesidad de prestar atención a lo cotidiano, puesto que es allí donde con mayor facilidad surgen los sentimientos y la experiencia profunda de las personas. En nuestro ámbito cotidiano no nos solemos sentir condicionados. Al contrario. Esta idea también ha sido desarrollada por Sloterdijk<sup>13</sup> quien afirma que en el hogar es donde hacemos fuego y, por tanto, nos vinculamos simbólicamente con la humanidad.

En nuestro hogar somos capaces de respirar sin ahogarnos, de reflexionar sin rapidez, de parar y meditar sobre nuestra vida, encontramos, podemos incluso enfrentarnos (aunque sea en parte) a la presión de la sociedad en la que nos encontramos. En nuestra casa o en donde nos encontremos como si estuviésemos en el hogar será donde desarrollemos esa soledad ontológica de la que habla Piñeiro: *a saudade*. Dicho término es, evidentemente, sentimental. Pero nuestro filósofo establece una diferencia fundamental en este tipo de sentimiento. Al contrario que el resto de los sentimientos, que hacen referencia a algo, "*a saudade* carece de referencia a un objeto, le falta esa dirección significativa"<sup>14</sup>. Para Piñeiro *a saudade* es un puro sentir. A lo que añade: es el discurrir espontáneo del sentimiento libre de toda relación con el pensamiento o con la voluntad. Por esta razón, *a saudade* de Ramón Piñeiro es la expresión de la máxima experiencia que una persona puede tener a través de su *yo emocional*. De hecho, éste es el sentimiento de soledad ontológica. Lo que significa que es un sentimiento derivado de nuestro *yo ontológico*.

Con este concepto Piñeiro conjuga ser con sentimiento y emoción. Ahora bien, como nos advierte Torres Queiruga<sup>15</sup> no todo aquello denominado con este término responde a la vivencia auténtica. En *a saudade* la vivencia emerge a través de un doble proceso de introspección y extrospección. En esta dialéctica hermenéutica será donde nos encontremos con el único camino por donde la *inteligencia sentiente* zubiriana<sup>16</sup>, o la *razón poética* zambraniana<sup>17</sup> puedan llegar a un conocimiento

11 PIÑEIRO, R (2001). *Filosofía da Saudade*, Galaxia, Vigo.

12 *Ibid.*, p. 34.

13 SLOTERDIJK, P (2006). *Esferas III. Espumas. Esterología plural*. Siruela, Madrid.

14 PIÑEIRO, R (2001). *Op. cit.*, p.36.

15 TORRE QUEIRUGA, A (1980). *Nova aproximación a unha filosofía da saudade*. Discurso lido o día 20 de xuño de 1980, no acto da súa recepción, polo ilustrísimo señor Don Andrés Torres Queiruga e resposta do Excelentísimo Señor Don Ramón Piñeiro López.

16 ZUBIRI, X (1980). *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid. ZUBIRI, X (1982). *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid y ZUBIRI, X (1983): *Inteligencia Sentiente: Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid.

17 ZAMBRANO, M (2001). *Filosofía y Poesía*. FCE, Madrid.

de lo profundo. Evidentemente el planteamiento de Zubiri muestra una concepción un tanto racionalista en comparación con la de Zambrano. Lo que pretendemos hacer con esta afirmación es ponernos al lado de un admirado hermeneuta vasco, Andrés Ortiz-Osés<sup>18</sup>. Este autor propone una hermenéutica simbólica surgida de una filosofía latino-mediterránea, sabia, práctica, raciosensista, en la que sentido/sentimiento e inteligencia convergen, una corriente presente tanto para mí como para Ortiz-Osés en la filosofía española; concretamente en el pensamiento de Gracián, Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri, Amor Ruibal, Aranguren, Rof Carballo, García Bacca, Zambrano, R. Panikkar o E. Trias.

Ahora bien, nos sigue enseñando Andrés Torres Queiruga en su discurso de entrada en la Real Academia Galega, a *saudade* rechaza toda interpretación que se pueda hacer de ella como algo estático. Este sentimiento radical y esencial, perteneciente a los sentimientos espirituales desarrollados por Max Scheler<sup>19</sup>, presenta un dinamismo intrínseco orientado a los pilares fundamentales de la existencia personal. De hecho, a *saudade* para el teólogo gallego es la puerta a la trascendencia.

Por otro lado, además de la brillantez experiencial que aporta el concepto de *saudade*, Piñeiro, junto con Otero Pedrayo, abre la puerta a una concepción filosófica asentada en la cotidianidad. Piñeiro confronta en su obra al hombre de la ciudad, racionalista, cosmopolita y culturalmente asimilado, con el labrador. Este último está, según el pensador gallego, en comunión con la naturaleza y dicha vinculación profunda es la causa del equilibrio entre vida y espíritu. Para Piñeiro en la mente del labrador actúan las fuerzas de lo irracional que, a nuestro juicio, están próximas a su concepto de *saudade*<sup>20</sup>.

A través de este triángulo epistémico tenemos un nuevo marco gracias al cual podemos interpretar la realidad social y reinterpretarla en ese círculo hermenéutico comprensivo. En este triángulo nos encontramos con el ser, con la experiencialidad de la *saudade* y con la irracionalidad de los sentimientos. Tenemos, entonces, una multidimensionalidad inédita en la sociología gracias a la cual podemos incorporar un avance diferente del conocimiento en el cual la persona y su complejidad sea tenida en cuenta como elemento central del desarrollo científico.

Recuérdese que el desarrollo científico, claramente androcéntrico desde la interpretación que hace la epistemología feminista, está asentado sobre una concepción hemipléjica del ser humano. En ella las voliciones, las inquietudes, los imaginarios, los mitos, etcétera no tienen ninguna importancia. La sociología hermenéutica multidimensional que estamos exponiendo apuesta por la incorporación de estos elementos en el quehacer de las ciencias humanas, sociales, factuales y formales.

Gracias a la *saudade* piñeísta, repito, la intimidad entra a formar parte del juego científico y afirma un posible conocimiento de la realidad a través de la vivencia mística. "Conocer es *sentirse*" decía Piñeiro para aclarar inmediatamente "Pero ese conocer –este sentirse– es el *fundamento de todo conocer objetivo*"<sup>21</sup>. Por todo ello ese sentir íntimo, trascendente y en soledad puede entrar a formar parte del conocimiento social a través de un proceso precategorial. Ahora bien, como es obvio, esta perspectiva epistémica sólo es posible en un contexto de conocimiento dinámico, elástico y personal: la hermenéutica.

La inclusión de lo sentiente, o lo poético, en el ámbito de lo racional nos obliga a tener que recuperar cierto *lirismo* en las ciencias sociales. En caso contrario sería inerte nuestro trabajo o quedaría como una especie de juego de conceptos huero. Para lograr, entonces, nuestro objetivo e incorporar esa poeticidad en la ciencia vamos a recuperar las enseñanzas de otro de los grandes maestros del pensamiento gallego: D. Ramón Otero Pedrayo.

## LA ALTER-CIENCIA DE OTERIANA

Otero Pedrayo (1888-1976) es una de las grandes figuras de la literatura y de la cultura española y, particularmente, de la gallega. Fue una de las máximas referencias de un grupo de intelectuales gallegos

18 ORTIZ-OSÉS, A (2003). *Amor y Sentido: Una hermenéutica simbólica*, Anthropos, Barcelona.

19 SCHELER, M (1996). *Ordo amoris, Caparrós*, Salamanca.

20 BARROS, M (2009). *Ramón Piñeiro e a revisión do nacionalismo*. Vol 1. Pensamento, Galaxia, Vigo.

21 PIÑEIRO, R (2001). *Op. cit.*, p. 72.

que defendieron la cultura gallega y que fueron denominados como *Xeración Nós*. El grupo recibió tal nombre puesto que se constituyó alrededor de la revista *Nós* creada en la ciudad de Ourense en 1920. Su actividad intelectual cesó a causa de la guerra española del 1936.

En algunas ocasiones se ha mencionado que D. Ramón Otero Pedrayo forma parte de un núcleo importante de intelectuales que materializaron lo que podría denominarse como la cultura gallega de la modernidad. Mi interpretación del propio Otero Pedrayo dista de esta concepción y lo acerca más a un barroquismo/romanticismo propio del movimiento espiritual de la cultura de Galicia. No obstante, no es el momento de ocuparnos de estas disquisiciones.

Otero es un humanista, un pensador con una enorme capacidad de moverse en diferentes ámbitos del conocimiento. De hecho desarrolló la poesía, la narrativa como pocos y era un magnífico orador (tal y como expone Ramón Piñeiro<sup>22</sup>). Pero además fue un gran historiador, geógrafo y filósofo.

Lo que me interesa resaltar en esta ocasión no es ni el ámbito intelectual al que se circunscribe este autor, ni sus impresionantes características como escritor u orador. Me interesa tratar un ámbito de su pensamiento que, hasta donde yo sé, no ha sido estudiando: las características de la ciencia de Otero Pedrayo.

La ciencia oteriana es paradigma de esa época que fluía por Europa a comienzos del siglo XX. De hecho, como dije al comienzo del texto, Otero y Piñeiro, a mi juicio, están próximos a Ortega y Gasset, a Unamuno o a Zambrano, pero no sólo a ellos. Otero también se aproxima a autores racio-sentientes tales como Lacroix, Lévinas, Bergson, Mounier o Buber. Ahora bien, como buen gallego, su ciencia está hibridada con una gran poeticidad o lirismo como podemos comprobar en estas palabras del autor:

El mar, fin y camino de evasión de lo habitual, alcanza categoría primerísima como condición de saudade. El gallego siente, sentimos, el Atlántico, por donde se van los oros barrocos del día, por donde llega del ultramundo la nube redentora y su consuelo y olvido. Se corresponden puertos, playas y, sobre todo, motivos siempre iniciados de huida y desamarre del puerto de lo vulgar<sup>23</sup>.

Otero es capaz de pensar, hacer pensar y emocionar. Su posición frente al mundo dista de ese racionalismo propio de los autores europeos y se adentra en la consideración lírico-simbólica del mundo presente en Iberoamérica. De hecho, incluso Buber que para mí es el que más desarrolla su pensamiento álmico hablando desde el intelecto hacia el corazón, mantiene todavía una especie de disección de la realidad en racional y emocional.

Otero, en cambio, conjuga como nadie una ciencia de la experiencia y de lo fáctico. En este sentido, y en su famoso tratado de la historia de Galicia<sup>24</sup> expone con ese discurso tan particular que el viaje jacobeo (la peregrinación europea a Compostela) "junta y exalta hasta la perfección, todo el esfuerzo exterior e interior cara a la perfección y añade un perdón o una exaltación a las vidas reales y feudales"<sup>25</sup>.

Se comprueba en lo dicho esa visión integral, relacional y experiencial de la historia humana. En este sentido Otero tendía a reunir y condesar su visión de una realidad histórica, una obra de arte o un pensamiento en una persona. De ahí que su análisis estaba mediado por dicha persona y su imaginario subyacente. Pongamos un ejemplo:

Al decir Fonseca, se evoca una época precisa, una verdadera transición. No sin razón es uno

22 PIÑEIRO, R (2009). *Ramón Otero Pedrayo, mestre da cultura galega. Conferencias e ensaios*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela.

23 OTERO PEDRAYO, R (2007). *Teoría de Galicia*, Alvarellos, Santiago de Compostela, p. 332.

24 OTERO PEDRAYO, R (1982). *Ensaio Histórico sobre a Cultura Galega*, Galaxia, Vigo.

25 *Ibid.*, p. 177.

de los nombres populares en Galicia e sus armas se miran con simpatía, luciendo en los muros de las construcciones erguidas por el apellido, pues la significación de los tres Fonseca, los tres Alfonsos y sucesivos arzobispos de Compostela, comienza en el primero, vencedor de la resistencia del Ayuntamiento, de los irmandiños e de los nobles y se completa en el último que ya puede dejar Compostela segura para instalarse en el trono Primado Español de Toledo<sup>26</sup>.

El conocimiento humano, su epistemología, la construcción y la interpretación del mismo es expresión de esa experiencia cotidiana que traslada nuestra propia existencia en una anamnesis constante y re-vivificante. Por esta razón, podemos considerar que Otero Pedrayo sienta las bases (de manera colectiva, puesto que su pensamiento puede ser considerado compartido por algunos miembros de la *Xeración Nós*) de una ciencia no sólo humanista, sino también lírica y próxima a la auténtica experiencia humana de la que magistralmente habló Piñeiro: *a saudade*.

En su texto "A carballa e a casa"<sup>27</sup> Otero logra analizar la realidad desde su propia experiencia vital. Tanto es así que en esa *carballa* Otero concreta la humanidad, la espiritualidad sagrada y la tradición cultural. La *carballa* va a ser cortada hasta dejarla, dice Otero, como "un monumento sepulcral". Otero nos hace experimentar, con él, la lucha por mantener los elementos propios de nuestra tradición y nos conduce hacia una concepción del saber técnico e instrumental como ruptura de ese saber sapiencial.

La narración lírica, poética en ocasiones, es la expresión de ese conocimiento profundo de nuestra existencia y de nuestra realidad. La ciencia, con su objetividad y neutralidad, nos separa de esa hermenéutica de la experiencia, de ese conocimiento sapiencial profundo. Por todo esto la visión oteriana del mundo se sitúa en el fondo del magma de lo imaginario y en el fluir del conocimiento personal. Sin ninguna duda la única perspectiva que una epistemología hermenéutico-experiencial puede asumir.

En este sentido el racio-lirismo abre las puertas a una ciencia híbrida en la que los sentimientos no son relegados ante el paso imperante e impositor de una instrumentalización controladora y totalitaria. Estas afirmaciones parece que van en contra del signo de los tiempos, pero no podemos dejar de afirmar y defender la necesidad de luchar por un tipo de conocimiento más humanista y social.

## CONCLUSIONES

En el sistema científico español las revistas académicas han adoptado una situación de enorme importancia en el quehacer de las carreras científicas de los investigadores. Como todos sabemos las políticas científicas de la mayoría de los gobiernos de nuestro entorno iberoamericano tienen como objetivo fundamental el de incrementar la visibilidad y el impacto de las publicaciones de cada región. Para ello parece que es común la aceptación de que la base de datos *Web Of Science (WOS)* dependiente de la editorial Thompson Reuters. Aceptaremos acríticamente este hecho.

Fijémonos ahora en las revistas más importantes, según su factor de impacto, de dicha base de datos: *Nature* y *Science*. Ambas publicaciones han visto modificada su estrategia de publicación. Para incrementar la posibilidad, dicen, de replicabilidad de los trabajos, de objetividad y de contrastación, se ha optado por aumentar la parte referida a los materiales y los métodos empleados en los trabajos. Este hecho tiene una clara implicación hermenéutica.

La ciencia, en base al ejemplo expuesto, ha optado por la reducción de la creatividad cediendo el paso a la repetitividad de métodos. La creatividad es más lírica, poética, sorprendente y con menor capacidad

26 *Ibid.*, p. 186.

27 OTERO PEDRAYO, R (2007). *Op. cit.*, pp. 31-34.

de control de los productos humanos. El método rígido y la instrumentalidad aumentan sustancialmente el control de los procesos y, por ende, de las personas.

Otero se sitúa por encima de este tipo de ciencia y alienta la reconstrucción de un tipo de ciencia mucho más creativa y "descontrolada". En ella tiene cabida la emoción humana, los sentimientos profundos y también la *saudade*. Esto es una concepción del pensamiento tradicional. Lo sé. Posiblemente incluso poco innovadora. Pero en ocasiones lo único que nos queda es intentar recuperar aquello que ya ha sido magistralmente dicho. En ese caso sólo nos queda a algunos intentar actualizar lo ya expuesto previamente. Aquí se localiza la socio-hermenéutica multidimensional. Una propuesta deudora de la teorización iberoamericana, integracionista, lírica, personal, diversa y con distintas dimensiones de observación/interpretación. En ella, debido a todo lo anterior, la experiencia cotidiana es vital. Ella nos aporta ese lirismo imprescindible en el desarrollo de una teoría afectiva, emocional, *saudosa*.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

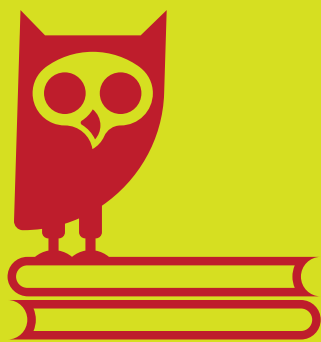
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6







## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 87-93  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### De lo sido para lo que estoy siendo

*From what I was to what I am being*

**José ORDOÑEZ-GARCÍA**

*Universidad de Sevilla, España.*

#### **Resumen**

En este trabajo abordamos el significado y la relación de la experiencia y la vivencia tomando como punto de partida el concepto heideggeriano de *sido* (*Vorbei*), a fin de hacer una relectura del fenómeno hermenéutico en relación a la contingencia.

**Palabras clave:** experiencia; fenomenología; heidegger; hermenéutica.

#### **Abstract**

This paper aims to address the meaning and expertise and experience relationship. It will begin on the Heidegger's concept been (*Vorbei*). By means of it, we will describe a new approach to the hermeneutic phenomenon. The latter will be connected to the concept of contingency.

**Keywords:** experience; phenomenology; heidegger; hermeneutic.

*Qué tranquila está la tarde, como si nadie fuese a morir.*

## 1. INTRODUCCIÓN

La muerte es algo corriente y habitual, forma parte de nuestra vida diaria, unos días mueren unos y otros días mueren otros. Así pasa la vida. Sin embargo, resulta extraño ver cómo la gente en general no quiere morir. Nosotros los mortales —definición que hacemos de nosotros mismos— decimos de manera expresa o de forma elusiva que no queremos ser lo que somos. Y es así como pasamos gran parte de nuestra existencia viviendo *como si* no fuésemos mortales, lo cual no implica que actuemos como si fuéramos inmortales. No conozco persona alguna que sepa cómo viven los inmortales, tan sólo veo una y otra vez a gente que vive como si no fuesen mortales; son aquellas gentes que fundan su vida en el subjuntivo. Sueñan viviendo subjuntivamente. Como toda avaricia, ir más allá de lo que se es tiene su precio en el goce terminal.

Uno no deja de sorprenderse ante expresiones como: "no quiero morir", que no es lo mismo que decir: "quiero no morir". Decimos "no" sin darnos cuenta de lo que esconde esa sencilla palabra. Ante el fenómeno que tratamos —que nunca será una experiencia que podamos vivenciar cada uno de nosotros—, podemos comprobar claramente como aparece ese "no". Lo hace secundariamente, no es algo originario, uno dice "no" a algo anterior, primero. Y cabe la posibilidad de que, en algunos casos, tenga un efecto real: "¿Quieres un refresco? No". Por desgracia la muerte no interroga, del mismo modo que tampoco lo hace nuestro corazón ni el ojo que ve como tal. Se puede dejar de ver y seguir viviendo, pero no es posible morir y seguir viendo. En definitiva, ¿qué es eso de decir "no quiero morir"? Al pronto podría tratarse de una confusión entre el querer y el desear. En el primero parece que cabe la posibilidad de lograr lo que se quiere, en el segundo ya es más difícil; en el deseo hay algo de lo imposible, y es en esa imposibilidad donde se experimenta la insensatez del deseo, el modo de su imposibilidad... y de ahí su carácter repetitivo, pulsional. Cuando la muerte viene a formar parte del deseo damos con el deseo insensato, con el *como si* de lo imposible. Vivir este fenómeno como algo real es delirar, locura llana y sencilla. De ahí el carácter común de la locura.

Vivir no queriendo actuar como lo que se es nos lleva a una existencia en común del todo previsible: los desastres del goce están a la orden del día y todo deseo insensato actúa desastrosamente. Vivir actuando por la vía de lo que somos, es decir, como existentes —que es como nos definimos en cuanto seres que saben lo que son—, implica una cura de humildad, lo cual ya nos da la medida de cuán humilde somos en general.

Somos mortales y este saber, que se origina a raíz de la interpretación de un acontecimiento que le ocurre al otro, constituye una experiencia relativa, por cuanto es una información que, como dice Heidegger, es "una mala información"<sup>1</sup>; no me ocurre a mí ni puede ocurrirme. Esta es la paradoja del saber de la muerte, por cuanto sé lo que me ocurrirá pero no podré experimentar eso que me ocurrirá. Como se dice: no viviré para contarlo. De ahí que toda experiencia sólo se convertirá en vivencia si uno la guarda, la retiene como algo que le pone en una determinada posición vital. En este sentido podemos establecer una diferencia entre experimentar y vivenciar, de modo que si al primero le corresponde lo sensitivo al segundo le corresponde lo existencial: una cosa es ver a dos personas besarse y otra muy distinta besar a una persona. El conocimiento fenoménico es, en primera instancia, experimental, mientras que el saber fenomenológico es existencial y, por tanto, adquiere el marchamo de vivencia. De esto es de lo que intentaremos obtener un cierto saber con la ayuda de Heidegger y de una vivencia propia.

1 HEIDEGGER, M (2004). "Der Begriff der Zeit", *Gesamtausgabe* (Band 64). Vittorio Klostermann, Frankfurt a.m., s. 115. (*El concepto de tiempo*. Trad. cast., de Raúl Gabás Payás y Jesús Adrián Escudero. Trotta, Madrid, 2011, p. 42).

## 2. UNA EXPERIENCIA CONCRETA

(Memento 1) Mi padre ha muerto. Me encuentro ahora con mi padre muerto. Ante su cadáver. Es, eternamente, un difunto. Ya no actúa. Está *ahí*, sin más, en el mundo mero estar ahí ya estado. *Estoy ahora* ante su ser, ante su absoluta diferencia, y ese *ahí* es la auténtica distancia entre la vida y la muerte, una distancia corta, a la mano, pero, paradójicamente, lejos: yo *estoy*, él es. Ahora, lo más cercano es lo más lejano en ese *ahí*. Tengo a la vista su cuerpo inerte, su cadáver. Y ese mismo cadáver desaparecerá... (Memento 2) en su aparecer ahora como difunto, algo invisible, allende lo óntico. Toda su condición óntica se reduce, a lo sumo, a mi recuerdo, a la narración íntima que, de tarde en tarde, compongo en este presente de imágenes fragmentadas.

## 3. LA VIVENCIA ES LO SIDO.

Parece que una cosa es experimentar y otra muy distinta alcanzar un saber a raíz de lo experimentado. Así pues, sabemos que no puede haber sabiduría sin experiencia; al menos como paso inicial. El prejuicio vendría a ser la experiencia de la ignorancia con la ingenua pretensión de sabiduría, de ahí que hablar de oídas, costumbre como otra cualquiera entre un considerable número de ciudadanos, se haya convertido en el modo común y corriente de mostrar que *uno* sabe. En este fenómeno la relación entre experiencia y oído van de la mano, pues lo que se experimenta es lo que uno ha oído decir sobre algo que otro ha podido experimentar, en el mejor de los casos, o que, en el peor, también se ha limitado a oír. Saber de oídas, pues, no constituye experiencia alguna de sabiduría<sup>2</sup> sino que es un mero decir de oídas: uno dice lo que oye decir a otro. Se trata de una experiencia meramente sensitiva.

Heidegger hablaba de oír al ser, no se fiaba del ente, de ahí el trato de oídas que tenía con él en cuanto modo común y corriente de acceso a lo ontológico. No hay decir genuino, experiencial y vivencial, que no suponga al ser como vivencia. Una cosa es la experiencia en el orden óntico y otra muy distinta la vivencia en el orden ontológico. Esta es la diferencia entre decir y palabrear o charlatanear. Todo lo óntico se sostiene en un decir y éste, a su vez, siguiendo la impronta de Heidegger, tiene su fundamento en el ser, como su condición de posibilidad.

Lo *sido* (*vorbei*) tiene la paradójica forma del *es*, o dicho más exactamente: es aquí y ahora que se me presenta *mi ya sido*, que mi muerte, como un saber adquirido por empatía e identificación, me pone en este momento ante *mi ya no estar más aquí*, ante la desaparición del estar en el que he ido deviniendo como una consumación de *mi* temporalidad. En este sentido la perplejidad heideggeriana tiene todo nuestro interés: *sé* lo que me sucederá y este saber tiene la forma de un saber de lo *sido* que seré<sup>3</sup>. Que en este presente mío incide, forma parte de él, lo que seré para otros, dicho de otra manera: con Heidegger lo que hacemos es construir lo que queremos ser para el otro cuando ya no estemos. ¿Trabajamos, por así decir, para nuestro pasado? ¿Para un reconocimiento de los otros en un ir más allá del tiempo para ingresar en el ser? Nuestra civilización está llena de difuntos, de sidos anónimos cuyo trabajo consistió en dar lustre y reconocimiento a los sidos de otros; otros que, como Heidegger, hicieron de su propia vida el trabajo de un presente volcado en el *sido* que será<sup>4</sup>.

2 Cfr. AA.VV. (2015). *Sabidurías del mundo. Mundos de la sabiduría*, Vision, Madrid.

3 HEIDEGGER, M (2004). *Op. cit.*, p. 116 (Trad., cast. (2011). *Op. cit.*, p. 43 ss.).

4 No son pocos los textos que escribió con la condición de su póstuma publicación. Los lectores podrán, así, imaginar un *sido* de Heidegger de carácter meramente ontológico estático. No obstante, el control sobre su *sido* a raíz de la lectura del otro es algo que carece de garantías en cuanto en tanto cada lector parte de su propia circunstancia hermenéutica; no hay simetría entre lo *sido* que, siendo, se será, y lo *sido* que se es con posterioridad para otro.

El existente, que es tal por el saber de su muerte, actúa a raíz de ese saber insoslayable, al margen de que desarrolle su vida sin perder de vista esa condición suya o, como dice Heidegger, no queriendo saber nada de ella<sup>5</sup> —lo que no deja de ser un modo de saber de carácter cínico. La singularidad de este saber propio, aunque olvidadizo, es una vivencia radical para lo que llegaré a ser:

*Was ist dieses: je den eigenen Tod haben? Es ist ein Vorlaufen des Daseins zu seinem Vorbei als einer in Gewissheit und völliger Unbestimmtheit bevorstehenden äussersten Möglichkeit seiner selbst. Dasein als menschliches Leben ist primär Möglichssein, das Sein der Möglichkeit des gewissen und dabei unbestimmten Vorbei<sup>6</sup>.*

Ese "haber sido" (*vorbei*) no es una nada, como muchos se empeñan en afirmar de Heidegger, puesto que se trata de un haber sido "algo", tal como muestra el relato o los relatos de los otros que me recuerdan. Por otro lado, jamás experimentaré esa supuesta nada a la que me lleva mi muerte, y mucho menos su vivencia. No hay postura nihilista en la consideración de la muerte. De este modo, la posibilidad asume aquí un papel fundamental, de hecho es, desde nuestro punto de vista, el concepto clave de este periodo anterior a *Sein und Zeit*. No tiene el sentido habitual y corriente tal como "es posible que mañana llueva", se trata, más bien, de algo que tendrá lugar con toda certeza, en lo ontológico, pero indeterminado en lo óntico, de ahí el carácter existencial de la posibilidad; un concepto que denota la apertura que, desde lo ontológico, determina la vía práctica como el único espacio en el que la determinación adopta la forma de un compromiso. Muerte, haber sido y posibilidad es la estrecha conexión entre un saber premonitorio totalmente cierto y una desenvoltura para el vivir del todo desconcertante. En términos prácticos la cuestión se plantea en términos parecido a estos: si sé lo que me va a ocurrir, si se lo que me espera, ¿qué he de hacer al respecto? En este sentido ¿hasta qué punto basta con una determinada moral para resolver la incertidumbre de toda acción? ¿En qué ha de fundarse una prescripción en tal sentido? Si mi "haber sido" es la certeza con que cuento ante la incertidumbre de lo que he de hacer, no hay garantía alguna para que una determinada moral, que de por sí tiene vocación de impersonalidad (hacer lo que se hace, lo que se viene haciendo), venga a dictaminar cómo he de vivir; mi haber sido y el tener que hacer lo que se hace carecen de correspondencia y, juntos, sobrados de alienación. Por ello, es en lo ético donde encontramos, a nuestro parecer, la auténtica vía del "haber sido" puesto que se trata del mío, de mi posibilidad extrema, absolutamente propio. El otro aquí no me vale, porque su muerte escapa a mi vivencia, es mi experiencia ante su desaparición lo que vivencio, nada más. De alguna forma, la desviación de la ética hacia la moral, en cuanto apartamiento de la posibilidad, es la renuncia del existente a su condición ontológica, para vivir "como si" fuese lo que en realidad no es, procurando, a la vez, que los otros dejen de lado su "haber sido", o lo que es lo mismo: vivan la alienación en la ética de otro. Con Heidegger podemos afirmar, entonces, que la existencia auténtica consiste en experimentar y vivenciar, asumir la posibilidad más propia como la oportunidad de vivir a raíz de un proyecto decidido que no olvida su condición finita, es decir, que no olvida la diferencia ontológica. Hay que dejar ser para que mi haber sido pueda ser un claro exponente ético.

5 HEIDEGGER, M (2004). *Op. cit.*, p.116. (Trad. Cast. (2011). *Op. cit.*, p. 44).

6 *Ibid.* [¿Qué significa eso de tener en cada caso la propia muerte? Consiste en que el ser-ahí se encaminada anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí, como vida humana, es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido.]

#### 4. EXPERIENCIA Y VIVENCIA

Experiencia y vivencia parecen ser dos términos semejantes e incluso sinónimos. Como ya hemos visto, en nuestro trabajo diferenciamos claramente los dos términos, de modo que los utilizamos de una manera conceptual. Y son diferentes<sup>7</sup> en tanto en cuanto, en nuestro caso, aluden a una interrelación entre lo óntico y lo ontológico.

En un diccionario, como el de la RAE, "experiencia" (del latín *experientia*) alude al "hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo", pero también puede significar "práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para algo" o "conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias vividas", mientras que "vivencia" es una palabra acuñada por Ortega y Gasset para traducir *Erlebnis* con el significado: "hecho de experimentar algo y su contenido". El diccionario es la compilación de palabras con significados normalizados, tenidos como lo consensuado por el uso, de modo y manera que cuando alguien utiliza esas palabras lo hace sabiendo que significa, tanto para el que las dice como para el que las oye, lo que recoge el diccionario. De alguna manera el diccionario es una suerte de moral para el uso correcto del significado de las palabras que utilizamos. Así, el momento histórico de toda palabra con significado queda establecido para una posterioridad que confía en el correcto significado de las palabras que utiliza, pero sin tener ni idea de la experiencia y la vivencia que las origina. El problema de Babel no estriba en la utilización de las palabras sino en el significado de estas en relación a la experiencia y vivencia originaria del momento histórico en que un otro echa mano de ellas, pues entre el surgimiento de una en un periodo determinado y su uso en otro muy distinto en ningún caso garantiza la continuidad, por no decir la absoluta coincidencia entre esos dos momentos y, ni que decir tiene, la experiencia subjetiva de cada uno. La pretendida atemporalidad de las palabras, como una suerte de fenómeno más allá del existente que las crea, más allá de su condición natal, temporal, pudiera ser, entre otras, la causa de tantos malentendidos. Aquí reside uno de los problemas fundamentales de la comunicación en relación a los afectos, puesto que no es fácil transmitir en palabras, con total garantía, lo que a uno le afecta esperando que el otro que le escucha "interprete", a través de ellas, el afecto experimentado. Ya Lacan planteó de alguna manera este asunto cuando, en el contexto psicoanalítico, se refirió a la relación entre dos sujetos como la que hay entre dos significantes, de manera que "un signifiante es lo que representa al sujeto para otro significante"<sup>8</sup>. La proporcionalidad imposible está servida.

No obstante, vamos a realizar un ejercicio histórico —sin pretenciosidad pero arriesgando desde la temporalidad constitutiva que nos sustenta y ayudándonos de una actitud fenomenológica y hermenéutica— proponiendo una definición y diferenciación entre experiencia y vivencia tal como se nos aparece. Por experiencia entendemos lo sentido corporalmente, de manera que ese sentir pone en relación al cuerpo con lo que le afecta, y eso que le afecta es algo que ve, oye, huele, saborea o le palpa. En este sentido todo sujeto tiene experiencias a pesar de sus limitaciones somáticas y puede obtener a través de ellas un aprendizaje para prever futuras ocasiones. Por vivencia, sin embargo, y cercanos a la propuesta de Ortega y Gasset, vamos a entender el aprendizaje subjetivo resultante de la experiencia. Por aprendizaje subjetivo aludimos a la enseñanza existencial que interpretamos de la experiencia, de manera que esto puede constituir un saber para vivir, para un vivir sabiendo. Así pues, no puede haber vivencias sin experiencias, aunque sí puede haber experiencias sin vivencias, esto es, experiencias que no logran proporcionar un saber para vivir. Las experiencias con algunas drogas, por

7 BARRIENTOS, J (2014). "¿En qué sentido el raciopoesismo sirve como modelo de comprensión intensiva de la hermenéutica analógica?", *Logos. Anales del seminario de metafísica*, 47, pp. 11-35.

8 LACAN, J (2002): "Posición del inconsciente", in: *Escritos 2*. Ed. Siglo XXI, Argentina, p. 819.

ejemplo, no buscan la vivencia sino que una y otra vez repiten la mera experiencia. En este sentido, la vivencia, en cuanto saber, introduce la posibilidad en la experiencia transformando a ésta en un fenómeno que, por asumir la temporalidad, se transforma en un componente óntico-ontológico de la existencia. Por tanto, el recorrido metódico es éste: experiencia, vivencia, existencia. Una suerte de reelaboración del principio de causalidad (experiencia) y del principio de razón (vivencia y existencia).

## **5. LO INTERPRETADO Y SU SABER**

La hermenéutica, disciplina autónoma y de amplio espectro a raíz de la fenomenología alemana, viene en nuestra reflexión a dar contundencia no sólo a la subjetividad sino al mismo hecho básico de la experiencia en cuanto apertura a la vivencia.

Cuando se habla de "estado de interpretado", en una expresión que hace presente a Heidegger o Gadamer, entre otros, y uno la toma en una suerte de inmediatez fenomenológica, casi de forma automática comprende su actitud como una descripción hermenéutica, o lo que es lo mismo: deja que se le despliegue el ser implícito en esa expresión. Y así es como se entiende comúnmente la experiencia hermenéutica: qué se quiere decir en eso que se dice. Esto supone una falla primaria en la capacidad del uso del lenguaje por aquel que intenta expresar algo con absoluta precisión, como si, por un lado, tuviéramos el enunciado perfectamente correcto en su composición y, por otro, el "significado" oculto que, a su vez, he de enunciar. Aquí podemos reconocer, con cierta aventura no exenta de riesgo, el fenómeno del "círculo hermenéutico" tan bien tenido en cuenta por Heidegger, para quien resulta claro que no hay interpretación sin una manera previa de entender<sup>9</sup>. Esto significa que sin ese modo previo de entender no puede haber interpretación, o lo que es lo mismo: si la interpretación es posibilitada por aquél y, a su vez, ésta no tiene entidad por sí misma, no es un fenómeno autónomo, entonces en cuanto en tanto hay una primacía del entender ha de encontrarse también éste en la dimensión hermenéutica. ¿Qué supone esto de cara a la vivencia? Ya que partimos de una distinción entre experiencia y vivencia, seguimos manteniéndola en este caso para poner a la hermenéutica del lado de la vivencia, en sentido estricto, y dejando a la experiencia el mero hecho de sentirse una afectado por el fenómeno en cuestión<sup>10</sup>. El saber sería aquí el corolario de la vivencia y la hermenéutica al modo de "lo interpretado", de forma tal que es en lo interpretado donde tiene lugar la constitución de un saber de carácter operativo y correctivo. ¿Supone esto que, de algún modo, acontece una cierta normatividad en la vivencia hermenéutica? Parece que sí, pero es de carácter ético, no moral, es decir: no constituye pautas de comportamiento de carácter colectivo sino personal, puesto que no podemos olvidar que se trata del existente, es decir, un ser abierto y, por ello mismo, sin código de conducta dado. Pero, sobre todo, de un ser finito y que, por ser abierto, está abocado a tomar decisiones, a optar por determinadas cosas. Es aquí donde la vivencia, como puerta de acceso a un determinado saber, ha de estar en constante movimiento. El trasiego propio de la vida no puede establecer "leyes" de comportamiento sino que, a lo sumo, nos depara una estrecha relación entre saber y prudencia. Sabio no es el que goza sino el que es prudente. Pero no todo existente es prudente. A la vista comprobamos una y otra vez la escasez de sabiduría y la abundancia de goce. Esta última posición, que transforma la ética en moral, que lleva a todo quisque a ser medio de satisfacción para su goce, tiene la particularidad de carecer de vivencias y no ir nunca más allá de las meras experiencias, es decir, de la mera afección

9 v. HEIDEGGER, M (2006): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, § 32, s. 150 (*Ser y Tiempo*. Trad. cas., de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, § 32, p. 174).

10 Un divorcio puede afectar en el sentido de cómo se desenvuelve y se resuelve en términos legales esa separación, pero otra cosa muy distinta es la(s) vivencia(s) que se derivan de ahí, una suerte de aprendizaje o consideración en cuanto a las relaciones de pareja.

inmediata cuyo fin se encuentra en sí misma. El existente deja de ser aquí un intérprete activo para convertirse en un intérprete del goce, en su proxeneta. Se ha puesto en manos de un otro: lo a la mano de lo inconsciente.

¿Qué relación guarda todo esto con la cuestión de lo *sido*? De algún modo, con vistas a lo que quiero ser posteriormente para los otros, actúo de manera que los otros retengan mi ser tal como quiero ser para ellos. ¿Es que no se trata de actuar siendo para uno mismo? Estamos ante el mismo círculo, aunque ahora no parezca tener que ver con la hermenéutica, pues resulta que mi ser yo mismo es ser para los otros y es considerando a esos otros como intento configurar mi ser. Situación que, por lo demás, es mutua. ¿Cómo, de qué manera forma parte de esto el entender previo, "la anticipación de un modo de entender la cosa"<sup>11</sup>? Si abordamos esta cuestión a partir de los dos fenómenos en lo que hemos centrado nuestra reflexión, experiencia y vivencia, podemos establecer, de nuevo, lo siguiente: a la experiencia pertenecería el "entender previo" y a la vivencia la interpretación. Pero no es lo mismo tener vivencias de un entender previo cuyo fundamento reside en lo dicho, en lo que se viene diciendo, que de lo que uno experimenta sin la mediación de lo ya dicho. Interpretar un texto no es lo mismo que interpretar una experiencia, al menos si concedemos que el texto que tenemos delante es el resultado de la experiencia y la vivencia del otro. Ésta también es una mala información como la que tenemos de la muerte del otro. Ni yo soy ese otro que muere, ni soy ese otro que me transmite sus vivencias, pues ante lo que me encuentro es ante la interpretación que el otro hace de su experiencia. Hasta aquí nada nuevo. Sin embargo, ese modo previo de entender, cuando se trata de una experiencia personal e inmediata, puede llegar a transformarse en un fenómeno moral, es decir, en una suerte de precepto conductual y educativo para el otro. Así, lo interpretado se desliza sutilmente hacia el esencialismo, en sentido metafísico, de forma que lo *sido* se transforma en un *es*. Cuando la temporalidad es inhibida reduciéndose a uno de sus éxtasis desaparece lo hermenéutico, el estado de interpretado, dejando vía franca a la ocultación de la contingencia. La paradoja es que esta contingencia, constitutiva del existente, sólo es clausurada por lo *sido*, de ahí que la hermenéutica, en la relación con el otro *ya sido*, sea el camino para una constante reconstrucción de un otro cuyo *sido* se manifiesta de formas muy diversas.

11 En el original alemán esta expresión aparece así: Wie immer - die Auslegung hat sich je schon endgültig oder vorbehaltlich für eine bestimmte begrifflichkeit entschieden; sie gründet in einem *Vorgriff*, (*Sein und Zeit*, p. 150). [Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa (*Vor begriff*)] (*Ser y Tiempo*, p. 174). Traducción, acertada a mi modo de ver, que de "*Vorgriff*" hace Eduardo Rivera Cruchaga y que explica y justifica en "Notas del traductor" en su versión castellana de *Ser y Tiempo*, pp. 477-478.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)



# Utopía y Praxis Latinoamericana

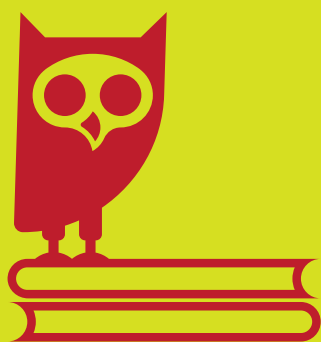
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 95-102  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### La influencia lulista en Fray Diego Valadés. Y su análisis desde la hermenéutica analógica

*The influence of Lull's art in Brother Diego Valades and analysis from analogue  
hermeneutics*

**Diana ALCALÁ MENDIZÁBAL**

*Profesora del Posgrado de Filosofía Facultad de FFL, y de la ENP, UNAM, México D.F.*

#### **Resumen**

En este trabajo pretendo exponer algunas ideas teológicas-filosóficas del franciscano Fray Diego Valadés desde la hermenéutica analógica y señalar la innegable influencia que tuvo este pensador colonial del siglo XVI de Raimundo Lulio, Filósofo catalán del siglo XIII. Así el trabajo del orador para poder predicar necesita de la invención de argumentos, la elocución, la disposición, la declamación y la memoria. Elementos que están plasmados en el Arte general última y en el Ars Brevis, ambas de 1308 de Raimundo Lulio.

**Palabras clave:** hermenéutica analógica; Lulio; ars brevis; Valadés.

#### **Abstract**

In this paper I intend to expose some theological and philosophical ideas about Friar Diego Valades from analogical hermeneutics and also I want to mark the undeniable influence of Raymond Lully, catalonian philosopher the XIII century. This way, the work speaker to preach needs of the invention of arguments, the elocution, the arrangement, the declamation and the memory. These elements are enshrined in the Ars general and the Ars Brevis, 1308.

**Keywords:** analogic hermeneutics; Lulio; ars brevis; Valadés.

## 1. LA INFLUENCIA DE RAIMUNDO LULIO EN FRAY DIEGO VALADÉS

En este trabajo pretendo exponer algunas ideas teológico-filosóficas del franciscano Fray Diego Valadés desde la hermenéutica analógica y señalar la innegable influencia que tuvo este pensador colonial del siglo XVI desde la filosofía de Raimundo Lulio, catalán del siglo XIII.

Fray Diego Valadés, humanista, filósofo, historiador, lingüista, dibujante, grabador, misionero y evangelizador; como algunos estudiosos lo han caracterizado, fue el primer mexicano que imprimió su obra *Rhetorica Christiana* en el viejo continente en Perugia 1579.

Se tiene conocimiento de su sangre mestiza, su padre fue un conquistador español y su madre una india tlaxcalteca, estatus que le permitió dedicarse al estudio de la filosofía aristotélica-escolástica de la Edad Media. La *Rhetorica Christiana* constituye entonces una síntesis o compendio de los planteamientos teológicos medievales y las discusiones filosóficas que fundamentan la principal propuesta del franciscano, el planteamiento de una retórica que le permitirá transmitir adecuadamente el mensaje divino o la verdad cristiana a los indios que habitaban el territorio mexicano como lo nombramos en nuestros días.

La *Rhetorica Christiana* de Fray Diego de Valadés constituye una síntesis de la misión seráfica en tierras de la Nueva España ante el Consejo de Indias. Cumple su tarea de conversión no sólo mediante la demostración figurativa del poder creativo de Dios, sino con todo lo que la conversión implica dentro del mundo católico<sup>1</sup>.

Existe una discusión acerca de la real herencia cultural y filosófica de Raimundo Lulio a Fray Diego Valadés, algunos expertos en ambos autores como el Dr. Mauricio Beuchot y la Dra. Linda Báez no tienen duda acerca de la verdadera influencia que Lulio ejerció en la obra de Valadés. Después de haber leído a ambos autores, lo mínimo que uno puede hacer es reconocer la relación de las ideas y de la concepción de ser humano y mundo que ellos compartieron. Lo curioso es que Valadés nunca hace mención de Lulio en ninguna parte de su obra, siendo su referencia teórica más amplia y profunda. Valadés cita infinidad de veces a otros filósofos de la época patristica y medieval que movieron la discusión teológica en aquella época, por ejemplo nombra al pseudo Dionisio Areopagita, a San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, etc.

Valadés no solamente sigue la gramática combinatoria luliana, sino que además lo sigue como ejemplo en la vía de la predicación. Brevemente menciono que Raimundo Lulio nace en Palma de Mallorca (1232), después de una profunda crisis religiosa decidió consagrar su vida al servicio de Dios. A partir de esta entrega, Lulio se propone un inmenso proyecto: la conversión de los infieles (musulmanes y judíos) y también intentó restaurar la unidad de los cristianos, rota por el cisma de oriente: a los griegos, nestorianos, jacobitas, albanos y rusos. Raimundo Lulio consideró necesaria la creación de colegios donde se enseñasen las lenguas de los infieles a misioneros cristianos. En Miramar, el Colegio de Lenguas que él fundó se enseñó la lengua árabe a los frailes que serían enviados a evangelizar al pueblo musulmán.

La estampa misionera y de predicación establecida por Raimundo Lulio en el siglo XIII es retomada profundamente por Fray Diego Valadés, quien también aprendió las lenguas indígenas como el otomí, el náhuatl y el tarasco para poderles transmitir adecuadamente la palabra de Dios. En 1545, Fray Diego Valadés ingresó a la escuela del convento de San Francisco en México, en 1555 se ordena como sacerdote y se integra a la primera generación de franciscanos en la Nueva España:

Una de las características más interesantes de la *Rhetorica*, son sus 27 grabados, dibujados y grabados por Valadés. Ellos hacen más explícito el tema de la *Rhetorica* y ejemplifican los métodos de evangelización franciscana empleados para transmitir más fácilmente la doctrina cristiana a los indígenas<sup>2</sup>.

1 BÁEZ RUBÍ, L. (2005). *Mnemosine novohispánica*. México, UNAM, p. 13.

2 *Ibid.*, p. 123.

Valadés utiliza la imagen y los símbolos cristianos como recurso didáctico para enseñarles a los indios las verdades cristianas. Ésta metodología es eficaz porque lleva implícita una facultad humana que se puede desarrollar y ampliar, ésta es la memoria. Desde los griegos, se reconocía la gran valía que tiene el arte de la memoria combinado con la facultad imaginativa. Facultad que también subrayó Raimundo Lulio en su *Arte o gramática combinatoria*.

La mente humana puede recordar más fácilmente imágenes y símbolos que palabras. Valadés adopta este método mnemotécnico luliano en su retórica:

Dentro de la obra la imagen, que se establecía a partir del símbolo religioso expuesto de manera literaria, devenía una imagen de meditación interior: una imagen operativa que movería al practicante al conocimiento del significado teológico (comprensión) para provocar una transformación moral dentro de sí por vía de la memoria, y finalmente desembocar en la experiencia mística<sup>3</sup>.

Valadés toma como ejemplo este método mnemotécnico luliano de recordar o memorar a partir de imágenes alguna verdad. Y también retoma la idea luliana de que el alma racional tiene tres potencias o facultades, éstas son la memoria, el entendimiento y la voluntad, que a su vez también son el reflejo de Dios como Unidad y Trinidad. Raimundo Lulio y San Buenaventura relacionan estas tres potencias o facultades del alma con la Trinidad, así la memoria se relaciona con el Padre, el entendimiento con el Hijo y la voluntad con el Espíritu Santo. Un ser humano puede conocer a Dios a través del Hijo que es Cristo desarrollando el entendimiento, a través de la voluntad que es el querer o el amor.

Las potencias del alma racional, aunque tienen funciones distintas, al mismo tiempo se complementan y comparten la misma esencia; se relacionan con la Trinidad, en el sentido de que desde su particularidad son potencias y compartiendo la misma esencia son la unidad.

La memoria entonces permite recordar la esencia divina que está presente en toda la creación. Por el entendimiento puede el ser humano elevar su capacidad racional para comprender las verdades divinas, y por su voluntad el hombre puede abrir su corazón para amar a Dios. Se trata de sumergir el entendimiento en el amor. Se recuerda, entiende y ama a Dios; quien al mismo tiempo es recordable, inteligible y amable.

Lulio dice en su *Libro del amigo y del amado*: "Juntáronse la memoria y la voluntad y subieron en la montaña del amado, para que el entendimiento se exaltase y el error del amigo se duplicase en amar a su amado"<sup>4</sup>. Y "Atábanse los amores del amigo y del amado con memoria, entendimiento y voluntad, para que el amigo y el amado no se dividiesen"<sup>5</sup>.

Valadés intenta con este método mnemotécnico lograr que la memoria de los indios recuerde la esencia de todas las cosas, ésta es Dios y que se identifique tanto con ese recuerdo hasta que brote el amor.

Así, Valadés en su *Rhetorica Christiana* aclara:

El fin de esta obra es que seamos voceros de Dios, instrumentos de su divina bondad y pregoneros de Cristo. Para conseguir esto más fácilmente, mostraremos el arte de cultivar la memoria, tan deseado por todos desde hace mucho tiempo. Y aunque sin estas reglas podemos movernos fácilmente en el noble arte de predicar, enseñados por el Espíritu Santo, que es el verdadero Maestro, y ayudados por el ejercicio de la palabra, sin embargo pensamos que estas reglas serán de utilidad"<sup>6</sup>.

3 Ibid., p. 41.

4 LULL, R (1981). *Libro del amigo y del amado*. Argentina, Aguilar, p. 68.

5 Ibid., p. 73

6 VALADÉS DIEGO, F (1989). *Retórica Cristiana*. México, UNAM-F.C.E., p. 27.

Prácticamente en su obra está planteando una especie de guía o manual de cómo a partir del ejercicio de la memoria y las imágenes los predicadores pueden enseñar o mostrar las verdades divinas y los indios pueden aprenderlas y lograr amar a Dios.

## **2. LA PEDAGOGÍA DE VALADÉS VISTA A TRAVÉS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA**

Valadés aclara el uso de la palabra como parte fundamental del método pedagógico y retórico para evangelizar a los indígenas. Palabras y nuevas concepciones de mundo y de Dios que se plasman también por medio de imágenes y grabados, ya que por medio de éstos es posible ejercitar la memoria para lograr un aprendizaje significativo. Así, Valadés por medio de las imágenes y los grabados adecuadas al contexto cultural indígena captura la atención del indio quien intenta descifrar el significado; en este sentido él es quien se convierte en un intérprete en el intento de comprensión va explorando y tratando de darle sentido a los símbolos y las imágenes.

La estrategia pedagógica de Fray Diego Valadés se nutre de la lectura de los textos lulianos, ya que en éstos está presente la propuesta de la recuperación de las virtudes para guiar al alma a la purificación; camino necesario para lograr el ascenso del entendimiento y la realización de la contemplación y la unión mística.

Las virtudes son los hábitos del alma que se adquieren con el ejercicio y la repetición de buenas y responsables acciones; son las que permiten el perfeccionamiento humano y la realización de la moralidad de la persona. Las virtudes lulianas están basadas en las propuestas por Aristóteles, las llamadas virtudes morales que se realizan en la interacción del individuo con su comunidad. Valadés intenta hacer mejores personas a los indígenas para que puedan vivir más felices en paz y además procura enseñarles las verdades cristianas para convertirlos en fieles devotos. Por lo que hace mayor énfasis en mostrarles imágenes llenas de un fuerte contenido moral para enseñarles las virtudes.

Retomando la atinada propuesta del Dr. Mauricio Beuchot, filósofo mexicano; podemos ver la importancia fundamental del papel de las virtudes, debido a que el hermeneuta necesita de la prudencia para hallar el sentido idóneo de eso que procura interpretar. Beuchot propone la prudencia como la virtud analógica por excelencia, propuesta que nos parece adecuada traer a colación ahora para entender el papel tanto del predicador cristiano como del indígena. el predicador se convierte en el hermeneuta que le va ayudar a traducir, entender y comprender al indio las verdades que están ocultas tanto en los símbolos religiosos como en los grabados y en las imágenes.

El predicador, que en este caso fue Fray Diego Valadés, usa la palabra para explicar, desmenuzar, argumentar y descifrar el sentido de la imagen. El predicador se convierte en un hermeneuta que se vale de la retórica para decir lo que tiene que decir de manera adecuada. De esta manera Valadés define "... la retórica es la ciencia del bien decir<sup>7</sup>. El predicador que es un hermeneuta es un retórico, no en un sentido peyorativo, como se pudiera interpretar; al contrario, habla adecuadamente y de forma correcta para lograr su objetivo que es que el otro comprenda el mensaje cristiano. Él realmente está convencido que lo que está diciendo es así, predica verdades y lo hace de la mejor manera.

Valadés es más específico aún y define: "...la retórica cristiana es el arte de encontrar, tratar y disponer todo lo que pertenece a la salvación de las almas; lo cual lo conseguirá el orador cristiano enseñando, conmoviendo y conciliándose con el auditorio"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

El orador cristiano es el hermeneuta que media entre la verdad divina y en este caso el indio; es el que interpreta, traduce, enseña, muestra; no quedándose sólo en el intelecto y en el ejercicio racional. Además conmueve, mueve sentimientos conectando el entendimiento con la voluntad, el querer. Hermeneuta que además se concilia y une con el público al que está dirigiendo sus palabras, siendo el medio conecta el mensaje divino con el indígena, logrando la unión entre Dios, el intérprete o hermeneuta y el indio cuando se da la comprensión. En este sentido, podemos catalogar al predicador como un hermeneuta-analógico, porque logra el equilibrio interpretativo, la proporcionalidad en sus palabras, el equilibrio de sus pasiones y la realización de la prudencia en el momento mismo de la evangelización. En otras palabras, adecuadas al contexto de Diego Valadés y a su influencia lulista: memora las verdades divinas para que los indígenas las entiendan y por su voluntad quieran y amen a Dios.

El hermeneuta o predicador cuando se encuentra en el ejercicio de esta retórica debe tener un equilibrio interpretativo en sí mismo, en este sentido y siguiendo la propuesta de Beuchot: el predicador-hermeneuta es analógico en su quehacer retórico ante el discurso persuasivo que les da a los indios. Es analógico porque él requiere de equilibrio y proporción, no puede permitir que su discurso caiga en los extremos interpretativos: ni en el univocismo ni en el equivocismo. Esto es, no puede afirmar que sólo su interpretación de los misterios y símbolos divinos es verdadera, tiene que hablar de lo que los otros expertos filósofos-teólogos medievales han establecido como fundamento. Tampoco pueden cederle la palabra a todos los oyentes para que ellos opinen e interpreten y todos digan lo que crean.

El hermeneuta analógico predicador requiere de una postura media, analógica, equilibrada y proporcionada. Valadés mismo habla del equilibrio: "En efecto, no pocos frutos tienen la facilidad y el talento oratorios, si se gobiernan con recta inteligencia y definido equilibrio del alma"<sup>9</sup>.

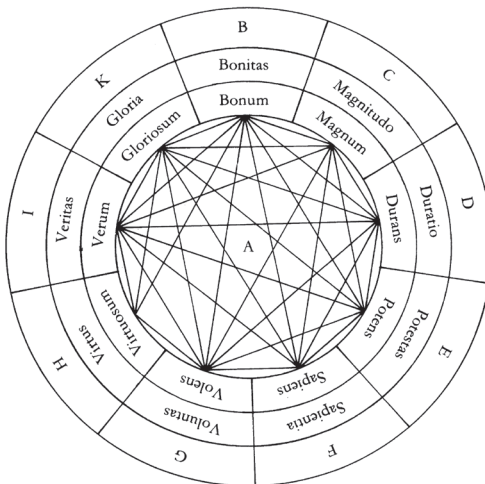
Y para que el predicador hermeneuta logre el equilibrio en sí mismo necesita llevar una vida adecuada, esto es: "en efecto, obtiene la facundia del bien decir aquel que despliega el interior de su corazón por los estudios de la vida recta"<sup>10</sup>.

El mismo Lulio en 1313 consolida su filosofía moral con su obra *Llibre de virtus i vicis*, en donde conforma una ética de la acción basada en llevar una vida recta libre de vicios vivificando las virtudes con el fin de alcanzar el amor místico. Hay que hacerse virtuoso, porque cada vez que el hombre obra bien, se acerca más a Dios, al Ser, al principio; cuando obra mal se inclina a la imperfección, al no-ser y se separa más del Ser. El ejercicio de las virtudes lleva al hombre al Ser, a la perfección y a la realización de las dignidades divinas o atributos divinos y a la unión con Dios. (Dignidades divinas que desarrolla Lulio: Bondad, Grandeza, Duración, Potestad, Sabiduría, Voluntad, Virtud, Verdad, Gloria. Y que retoma Fray Diego Valadés en su *Rhetorica Christiana* en sus grabados).

9 *Ibid.*, p. 55.

10 *Ibidem*.





De regreso a nuestra analogía entre el predicador y el hermeneuta, éste logrará el equilibrio si lleva una vida recta y ésta la realizará si es virtuoso. Enseguida hablaremos de las virtudes, que constituyen el fundamento de una retórica analógica llevada a cabo por el predicador cristiano. Pero antes se vuelve indispensable mencionar que el predicador además de ser virtuoso necesita el don de la elocuencia.

Valadés lo dice así:

Consta, pues, que todas estas cosas se adquieren no en las desnudas hojas de las palabras, sino con múltiple sabiduría. Y este oficio nadie puede practicarlo con rectitud, salvo aquellas que, conociendo a Cristo Dios, ayudados por el espíritu divino explican elocuentemente su verdadera religión<sup>11</sup>.

El predicador retórico analógico debe ser elocuente en su discurso, Valadés explica esta habilidad en términos de elegancia, disposición y dignidad para que el escucha aprenda el contenido de manera conveniente, deleitable. "Aconsejo y exhorto a los mismos hermanos a que, en la predicación que hacen, sus palabras sean equilibradas"<sup>12</sup>.

### 3. CONSIDERACIONES FINALES

Equilibrio, vida recta, virtudes forman los elementos que conforman esta interpretación de la propuesta de Fray Diego Valadés bajo la lente de la hermenéutica analógica.

Valadés especifica de manera sucinta la importancia de la virtud de la prudencia en la retórica del predicador:

(...) es un trabajo de mucho mérito encontrar lo que debe decirse y el modo de decirlo, dado que el discurso proporciona forma a las acciones como el alma al cuerpo. Y este talento oratorio en las cosas que deben decirse y en las que no deben decirse es parte de la virtud que se llama prudencia<sup>13</sup>.

La *phrónesis* o prudencia es la especial virtud que estudia Aristóteles ya que ésta es la virtud que se puede colocar en las dos clasificaciones que elabora, la prudencia es una virtud intelectual y también es una virtud moral. Ya que "el prudente (*phrónimos*) tiene la capacidad de deliberar acertadamente acerca de lo que es bueno o conveniente para él mismo, no en un sentido particular, sino en un sentido general o comprensivo"<sup>14</sup>.

El prudente sabe deliberar, razonar, juzgar lo que es bueno no nada más para él, sino pensando en el bien común; por tanto la virtud no es nada más teórica, sino también práctica y concluye en una acción.

En el caso del predicador-hermeneuta, éste tiene que aplicar la prudencia en su discurso retórico, tiene que medir sus palabras, ser equilibrado en su interpretación, debe llevar a cabo una adecuada deliberación de lo que está a punto de decir antes de decir algo.

11 *Ibid.*, p. 57.

12 *Ibid.*, p. 217.

13 *Ibidem*.

14 BEUCHOT, M (2009). "La *phrónesis* dentro de una hermenéutica analógica", in: XOLOCOTZI, G (2009). *Actualidad Hermenéutica de la prudencia*. México, Universidad Autónoma de Puebla, p. 98.



Prudencia en las palabras y en las interpretaciones de las imágenes y los símbolos cristianos, ya que lo que se diga va a afectar al oyente de cierta manera y si no se es prudente se puede perder el objetivo del discurso. La prudencia por lo tanto es la virtud exacta que tendría que desarrollar el predicador-hermeneuta en el acto mismo de su tarea. Se aplica la prudencia no sólo en lo que se dice retóricamente, sino también en lo que se siente. Esto es, el predicador puede enfurecer de pronto ante algún nefasto comentario o gesto de algún oyente; tendría que controlar sus pasiones, sus sentimientos y ser prudente para no perder el equilibrio en su discurso y en su interpretación. “La phrónesis proporciona, y proporción es analogía”<sup>15</sup>.

El predicador al emprender su actividad es un hermeneuta analógico porque cuida la proporción, el equilibrio para lograr la comprensión, en este caso con el indio. Es prudente en sí mismo, en su discurso, en su retórica y en su interpretación de las imágenes y símbolos religiosos que le explica al indígena para mostrarle la verdad.

Los grabados de Fray Diego Valadés además de ser obras de arte proporcionadas, bellas y equilibradas; expresan conceptos religiosos cristianos mezclados con el contexto y la vida indígena. Esta forma artística de expresión obedece a una inteligente retórica fundamentada en una hermenéutica analógica; ya que en ésta existen elementos básicos que permitirán hallar el sentido correcto en el acto de interpretar. Uno de estos elementos es el contexto. Valadés muy bien adecuó el contexto indígena al mensaje cristiano en sus grabados.

Esta idea de recurrir a las imágenes y a la mnemotécnica es indudablemente de Raimundo Lulio, la cual adopta y adapta Fray Diego Valadés en su *Rhetorica Christiana*.

15 *Ibid.*, p. 101.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

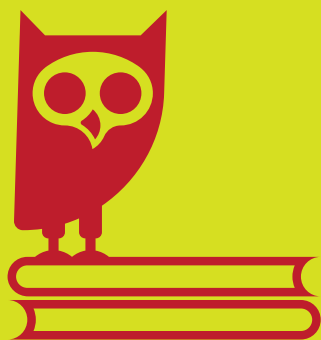
Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 103-111  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

## Tragedia, Phrónesis y Educación por la Experiencia

*Tragedy, Phronesis and Education by means of Experience*

**Mauricio BEUCHOT**

*Instituto de Investigaciones Filológicas, México, D.F.*

### **Resumen**

En este artículo se trata de plantear la recuperación de la educación de los sentimientos. Antiguamente se hacía a través de la tragedia, que se dirigía al equilibrio de las pasiones. Ahora habría que buscar algo nuevo, pero siempre tiene que ver con la experiencia. Se trata de la experiencia de la humanidad, la cual tiene que ser aprovechada para la educación.

**Palabras clave:** tragedia; phrónesis; educación; experiencia.

### **Abstract**

In this article is intended the proposal of recovering the education of feelings, which has been neglected. In the ancient times this was done by the tragedy, directed to the equilibrium of passions. Now it would be necessary to adopt another means, but it always has to do with experience. It deals with the experience of humanity, which has to be profited for the education of people.

**Keywords:** tragedy; phronesis and education by means of experience.

## 1. PROPÓSITO

En este artículo intentaré exponer la conveniencia, para la educación, de una hermenéutica analógica, esto es, articulada mediante la noción de analogía. Esta noción se coloca entre la univocidad y la equivocidad. Una hermenéutica unívoca se pretende plenamente clara y distinta, una hermenéutica equívoca se abandona a la completa ambigüedad y al relativismo excesivo. Hay que superar ambos extremos. Esto se coloca en la línea de la *phrónesis*. Y ésta era usada, en la Grecia antigua, para la educación.

Se busca ahora vincular la experiencia con la educación, cosa que ha estado muy presente en las mentes de los pedagogos en la historia. Pues bien, desde antiguo se pensó que una manera de hacerlo era mediante la tragedia, como en los griegos, y precisamente para formar la *phrónesis* o prudencia, que era la que se formaba con la experiencia y con la praxis, y era justamente la virtud que hacía asimilar la experiencia y la praxis en el transcurso de la vida humana.

Así, pues, intentaré vincular la tragedia con la educación. En la *paideia* antigua se trataba de formar al individuo en la *phrónesis* o prudencia. Ésta no se podía enseñar con receta, con reglas, como si fuera una técnica; era una virtud que se tenía que adquirir con el esfuerzo y la práctica, con la repetición y la imitación de modelos. Se pensaba que la *phrónesis* era la que usaba el héroe para superar la tragedia, para salir de ella. Por eso la *phrónesis* estaba conectada con la tragedia, y ésta con la educación. En definitiva, lo que se trataba de hacer al educar era conseguir un individuo *phrónimos* o prudente. La misma tragedia servía para educar en ese sentido. Y, como la *phrónesis* es proporción o analogía, la analogía era la que ayudaba a salir de la tragedia. Por consiguiente, se educaba en la analogía, en el sentido de lo analógico o proporcional, que es lo que puede encontrar la salida.

## 2. LA PHRÓNESIS TRÁGICA

Toda cultura es una estructuración de la experiencia humana. En la Grecia clásica estaba relacionada con la tragedia. La sabiduría trágica nos conmueve porque pone frente a nosotros una situación que nos planteamos como posible, como algo semejante, análogo. Nos afecta la semejanza, nos conmueve porque nos colocamos en la empatía o en la posibilidad de algo parecido, de algo análogo. Al ser espectadores de una tragedia, la representación del hecho trágico embona con nosotros por el lado de la semejanza. Nos imaginamos lo que el personaje sufrió, experimentó, vivió. Al reproducirse en nosotros lo que ocurrió a otro, al personaje de la tragedia, estamos identificándonos con él, o más bien asimilándonos a él, esto es, asemejándonos a él, analogándonos a él, realizando la analogía.

En eso consiste la empatía que actualiza el *pathos* de la tragedia. Gracias a ella se da la catarsis. La catarsis es la purificación que se efectúa en el espectador en relación con sus pasiones, un equilibrio o proporción (analogía) de sus pasiones, un equilibrio pasional, para que no sean (como dice Aristóteles en la *Poética*) demasiado débiles ni demasiado fuertes. Es una postura analógica, ya que Aristóteles es el filósofo de la medida, de la proporción, de la analogía.

Es lo que Vico y Kant llamaron el *sensus communis*, que es la capacidad de ponerse en el lugar del otro, para tratar de experimentar lo mismo. Es lo que Hannah Arendt resaltó en la perspectiva kantiana. Ella lo relaciona con la *phrónesis* aristotélica y el juicio reflexionante kantiano. Porque es algo en lo que, desde lo particular, pasamos a lo universal. Universalizamos sin concepto objetivo, a partir de nuestra individualidad subjetiva; y, por lo demás, no tenemos otra forma de hacerlo, ubicados como estamos en nuestra singularidad. Sin embargo, desde lo subjetivo, atinamos a lo objetivo.

En la actualidad hay muchas tragedias, pero una de ellas, bastante fuerte, es la de la pérdida de sentido que nos trae la globalización. Heidegger veía la tragedia en la técnica, que iba a dejar al hombre

vacío, masificado. Es lo que su alumno H. Marcuse llamó el hombre unidimensional. La única dimensión que la técnica dejaba al hombre era la manipulación que el capitalismo hacía del ser humano. Por ejemplo, no queda tiempo libre, todo está dedicado a la red, a los medios masivos de comunicación. Las nuevas tecnologías manipulan, hasta el punto de hacer creer que tiene libertad, posibilidad de elección, cuando es manipulado para elegir una cosa y no la otra. Y lo que hace el post-capitalismo en el consumo lo hace en la política, ya que hasta los gobernantes son promovidos por los medios de comunicación.

Es, en definitiva, la falta de sentido. Las nuevas tecnologías son las que imponen el sentido, su sentido. Es perder la realidad, como ya predecía Nietzsche y señala Vattimo, y, como dice Heidegger, es perder la verdad del ser. Es la pérdida del sentido del ser, estar en el ser sin sentido. Heidegger encuentra la salvación o salida en Hölderlin, en la poética. Pero también en la *phrónesis*, que igualmente se distingue de la *techne*, e incluso (según Gadamer) se le opone. Heidegger no sólo compara la *techne* con la *poiesis*, sino también con la *phrónesis*. Es la *phrónesis* la que saca de la tragedia, es la que salva de la tragedia inmediata. La *phrónesis* es la virtud que nos hace ponernos a la altura de las circunstancias, con la que afrontamos bien una situación. Es la que nos hace salir airosos de una situación difícil, de un contexto en el que nos encontramos en un predicamento.

En la Grecia clásica, la tragedia servía para educar. Y lo hacía inmejorablemente. Presentaba las cosas de la vida de una manera directa y fuerte. Los ciudadanos, los espectadores, recibían una educación intensa con ella. Inclusive Platón se llegó a preguntar si la filosofía tenía algo que hacer junto a la tragedia, ya que la filosofía no tenía el pathos que aquella. Quizá por eso Platón trató de dar a su filosofar (como lo hará mucho después Nietzsche) una forma teatral o dramática. Ciertamente la forma filosófica pervive, incluso sobrevive a la tragedia; pero ha perdido el pathos. Por eso la filosofía tiene que recuperarlo, a través de su recuperación de la idea de la tragedia, de presentar al héroe luchando con su destino, tratando de superar los lances, las dificultades, las peripecias; sobre todo, tratando de sobrellevar los sufrimientos y de superar la situación trágica, dándole una respuesta con la *phrónesis*. De acuerdo con ello, se educaba para la *phrónesis*, para adquirir esa virtud que hacía salir de la tragedia, superar los dilemas, ponerse contra el destino, estar a la altura de las circunstancias. Tal era el ideal de la educación griega.

### 3. TRAGEDIA Y EDUCACIÓN

Ya que la educación es articulación de la experiencia, ésta se da desde el hogar, y hasta allá tiene que llegar. Por eso he trabajado sobre la pedagogía analógica de lo cotidiano con su impulsor, Luis Eduardo Primo Rivas, y haré algunas reflexiones a propósito de ella. La hermenéutica analógica está presente en su planteamiento, por eso es una pedagogía analógica que se encabalga en la pedagogía de lo cotidiano. Pero también asume la tragedia como algo real y cotidiano, sólo que, a diferencia de otros, le busca salida, con la *phrónesis*.

Esa pedagogía tiene un elemento fuerte de solidaridad, solidaridad que está basada en una concepción del hombre que le subyace, esto es, en una antropología filosófica. Esa antropología filosófica aprovecha una investigación hermenéutica, precisamente conducente a una metafísica, una nueva metafísica. Una hermenéutica analógica lleva a una metafísica analógica. Al querer recuperar la metafísica, está en la línea de Jean Grondin.

Ocupa la idea del “estar en situación”, de Jaspers y Freire. Es algo fenomenológico, pero también hermenéutico. Se trata de una hermenéutica no sólo para interpretar el mundo, sino también para transformarlo, como quiere la tesis 11 sobre Feuerbach, de Marx. Por eso no tiene que estar reñida con la política; la hermenéutica no tiene por qué ser apolítica, como acusó Habermas a Gadamer y a Ricoeur.

El lado metafísico de la educación lo recupera la hermenéutica, ahora que se ha insistido mucho en la ontología. Educación y ontología se encuentran en horizontes diferentes, pero Gadamer señaló la posibilidad de la fusión de horizontes. La pedagogía supone una antropología filosófica, y ésta se basa en una ontología.

La pedagogía de lo cotidiano amplía la noción de la educación, más allá de la escolarización. Tiene un realismo como adecuación del pensamiento con lo real. Es un conectar la hermenéutica con la ontología o metafísica, para fundamentar la pedagogía. Es un pensamiento realista, de referencia o correspondencia con la realidad. Recupera la adecuación del pensamiento y del lenguaje con la realidad.

En efecto, lo cotidiano tiene un papel ontológico. Sin la dimensión de lo cotidiano, no podemos hacer nuestra labor intelectual más trascendente o superior. Por eso es necesaria la metafísica, para tener un mapa, unas fronteras, unas directrices para movernos en la realidad. También faltaría atender a la filosofía de la historia y a la antropología filosófica (cosas todas que los posmodernos llamaron metarrelatos o grandes narraciones).

Lo cotidiano tiene aspectos banales, que se superan o trascienden con la escuela, sobre todo con la universidad. Pero es labor de la pedagogía de lo cotidiano ampliar esos horizontes en la escuela, abrir a nuevos horizontes. Con ello se subsumirá lo cotidiano en niveles culturales más elevados, profesionales, de manera fundada teóricamente y operativa prácticamente.

Hay que superar el individualismo, sobre todo con el ideal de la justicia, de una distribución más equitativa. Lo mismo que tenemos que salvaguardar la defensa de la libertad y el individuo, tenemos también que salvaguardar la comunidad; se necesita más sentido de la comunidad, hacer algo más comunitario. Aquí se plantea el problema de la educación política.

¿Debe haber una educación política? Más bien hay que educar para que se tomen decisiones políticas. Esto es, lograr una autonomía de la persona, formar un criterio, para que los alumnos aprendan a buscar por sí mismos su opción. Por supuesto, no imponer, sino presentar. En eso consiste la deliberación y la formación para deliberar. Por eso, la educación política debe darse, pero no debe ser imposición de una corriente política, o adoctrinamiento en una de ellas, sino habilitación para saber decidirse por alguna.

Ahora la tragedia es no tener ontología, no tener una verdadera antropología filosófica. Claro que se tiene una, pero es la del consumismo, que enajena al hombre, impide nuestro trabajo intelectual, o lo limita mucho. Hay que salir a una visión del hombre más abierta, y para eso nos ayuda la metafísica, que nos dice qué es el ser humano, nos amplía los horizontes, nos abre camino. Si antes la *phrónesis* era la que sacaba de la tragedia, lo hacía por estar supeditada a la ontología. Por eso ahora necesitamos de la metafísica, para salir de la tragedia en la que estamos.

La ontología es algo aconsejado por la *phrónesis* (para no perdernos) y, además, construida por la *phrónesis* (por eso es una ontología analógica, porque la analogía siempre ha ido del brazo de la *phrónesis*). Es una metafísica analógica, con la suficiente capacidad para sacarnos del equivocismo en el que nos encontramos, sin condenarnos al univocismo en el que estuvimos. Ya es hora de probar una ontología diferente, en la línea del analogismo, de los límites de lo unívoco y lo equivoco; esos límites nos señalarán las lindes de nuestro campo ontológico, que, por ello mismo, será analógico.

La hermenéutica desemboca en una ontología, sobre todo una hermenéutica analógica. La analogía le dará el ser una ontología no prepotente ni rígida, sino dúctil y maleable. Pero será ontología, una ontología analógica también, como la hermenéutica a la que acompaña. Tal es el trasfondo de la educación: educar en una concepción del hombre, en una antropología filosófica, que es una ontología de la persona, ontología y hermenéutica aplicadas, y ambas analógicas.

#### 4. EDUCACIÓN Y CONOCIMIENTO

Si se educa para saber, para asimilar y aun superar una cultura, la educación tiene que ver con el conocimiento. Como vimos, realiza la articulación de la experiencia. Por ello, está vinculada a la teoría del conocimiento. Es evidente que también está vinculada a una antropología filosófica, pues se educa según una idea del hombre que se tiene; pero aquí veremos más bien la conexión que se da con la gnoseología, epistemología o crítica del conocimiento.

El hombre es un ser que conoce. Se le enseña a conocer, eso es el objetivo de la educación. El conocer es sensible e intelectual. El sensible colecta los fenómenos empíricos, particulares y movedizos, y el intelectual realiza los conceptos o ideas que nos formamos a partir de ellos, y que son universales y abstractos. El intelectual, además, tiene dos niveles, el propiamente intelectual, que es el que hemos mencionado, el cual se refiere directamente a las cosas y hace juicios sobre ellas, y el racional, que realiza inferencias a partir de los juicios emitidos. De esta manera, el conocimiento incluye conceptos, juicios y raciocinios.

Pero el juicio es la parte central del conocimiento, y todo se resume en él, ya que los conceptos son preparación para los juicios y los raciocinios son concatenaciones de juicios de modo que haya consecuencia (antecedentes y consecuentes, o premisas y conclusiones). Por eso lo que hay que educar es el juicio, el criterio. Hay que enseñar a juzgar, a desarrollar la facultad de juicio, y a hacer crítica, ya que el juicio y la crítica están íntimamente vinculados, no en balde en griego "juicio" es *krinein*, del cual viene "crítica" también.

En consecuencia, el objeto de la educación es el juicio, el criterio. Se enseña a formar el juicio, a formar el criterio. Y el juicio está muy relacionado con la analogía, pues la analogía enseña a comparar, a asemejar y a diferenciar, como resultado de lo cual se puede afirmar o negar, de manera matizada, algo de algo. Y la matización es fundamental para conocer y juzgar, porque se tiene que conocer de manera diferenciada, matizada, proporcional, y "proporción" se dice en griego *analogía*. Es el conocimiento crítico.

De esta manera, una hermenéutica analógica, con su acto de juzgar proporcionalmente, de manera matizada, es una buena maestra, que enseña a distinguir para poder unir, a encontrar las diferencias para poder encontrar las semejanzas, y llegar a un juicio ponderado, matizado, proporcional o analógico. Y tal es el núcleo de la enseñanza, de la formación, de la pedagogía. Por eso la hermenéutica analógica puede orientar en la labor pedagógica. Pero no sólo tiene que ver con los conocimientos, la analogía también tiene que ver con los sentimientos, porque es mediadora y conecta todos los aspectos del hombre, y los sentimientos son algo que hay que educar.

#### 5. EDUCACIÓN Y SENTIMIENTO

Antiguamente se hablaba de la educación de los sentimientos, la cual sólo se puede efectuar a partir de la experiencia de la vida. Ahora se ha abandonado mucho. Hay que atender a ella, pues los sentimientos repercuten en el conocimiento. El juicio que hacemos lleva un buen monto de los sentimientos que teníamos al hacerlo. No es emocionalmente neutral, sino que está cargado de elementos afectivos.

Si la tragedia griega, según Aristóteles, servía para equilibrar las pasiones, para quitar el exceso y el defecto de las mismas, eso servía para llevar a la virtud, y para tener ponderación de juicio, deliberación acertada; no en balde la deliberación (que es la búsqueda del juicio práctico) era tanto una parte de la prudencia como un aspecto de la retórica (elemento de la educación). Y era ciudadano el capaz de deliberar, por lo cual la capacitación para la deliberación, que es la formación del juicio, era la finalidad de la educación.

La tragedia, entonces, también aludía al conocimiento, al juicio, para formarlo. Especialmente al contacto con los sufrimientos, con las afecciones. Balanceaba las pasiones, ya que el exceso y el defecto son viciosos, y el equilibrio, virtuoso. De este modo servía para conectar a los espectadores con el criterio de



la comunidad, que era el sentido común de esa sociedad. Daba a cada uno, de manera viva, los tópicos que le servirían para argumentar, para deliberar sobre las acciones, encontrar la más conducente y convencer o persuadir de ella a los demás.

Y tal ha sido siempre el objetivo de la educación: hacer que el individuo, el ciudadano, asimile o introyecte el sentido común de su sociedad, el criterio colectivo, la capacidad de juicio que lo conecte con los demás, en la convivencia política, como vio Kant al *juicio reflexionante* mucho tiempo después, pero que era el que hacía que, sin conceptos claros, se llegara a la objetividad, sin la cual no es posible la supervivencia ni del individuo ni del grupo. Mas, para no quedarnos allí, en la sola sobrevivencia, hemos de añadir que, sin eso, tampoco es posible el progreso (material y moral) de la sociedad en la que se vive, en la que se actúa y para la cual se forman los que se educan en ella.

Mas para todo esto se requiere, como se evidencia ya, la analogía, que es la que da la proporción o medida para integrarse e incorporarse a ese sentido común o criterio colectivo de la sociedad. De ahí que sea tan pertinente una hermenéutica analógica para la educación. En cuanto hermenéutica, tiene que ver con el juicio y su formación, ya que la interpretación es un juicio, como lo hace ver Aristóteles en su *Peri hermeneias* o *De interpretatione*, que muchos tradujeron como *De la enunciación*, y que trata singularmente sobre el juicio.

## 6. HERMENÉUTICA Y PASIONES

Lo que modula las pasiones o sentimientos es la prudencia, la cual se fundamenta en la experiencia. Se ha tratado de elaborar hermenéuticas éticas de la pasión. Es decir, se acepta que hay una interpretación de la pasión; pero no solamente en cuanto tal, por ejemplo con interés antropológico, sino en vistas a la ética, lo cual cumple con el antiguo afán de comprender al hombre para ver qué ética le puede cuadrar; y no hay cosa más necesaria para ello que tratar de comprender su mundo pasional, pues casi siempre se ha contado con su mundo intelectual o racional. Para edificarle al hombre una ética que le sea adecuada, hay que conocerlo y comprenderlo primeramente a él, en todas las dimensiones de su ser. Y una de ellas es la pasión. No olvidemos que el mismo Descartes, además de sus obras para la razón, como el *Discurso del método*, elaboró un *Tratado de las pasiones*.

Hay que abordar, antes que nada, la semántica del término "pasión", que tiene el sentido de padecer, de recibir o soportar algo. Además, sobre la pasión se pueden hacer preguntas antropológicas, relativas al puesto de las mismas en el hombre; preguntas epistemológicas, sobre el acceso cognoscitivo a ese difícil y huidizo objeto de estudio; y preguntas hermenéuticas, acerca de cómo hemos de interpretar el texto pasional del hombre, que es lo que nos interesa, lo cual, además, se nos conecta con la ética, que no podemos excluir de la educación. Porque la educación de los sentimientos y las pasiones conlleva una ética.

De inmediato se nos presenta la pasión del *deseo* como algo semántico, como un significante en busca de su significado. Y aquí aparece el tema de la independencia y autonomía del significante, con resonancias lingüísticas y estructuralistas lacanianas, ya que Lacan insistió mucho en la prevalencia, si no es que autosuficiencia, del significante en relación con el significado. Aunque más bien se despliega como la mediación simbólica que se da en la pasión, ya que el ser humano ha expresado la pasión en símbolos, o tal vez haya que decir que la pasión se ha expresado en símbolos para el hombre. Y también se aborda la pasión por la mediación simbólica, ya que el símbolo tiene igualmente su notable monto de pasión; no es algo que se capte únicamente por el entendimiento o la razón, sino que toca la pasión, la emoción, el sentimiento.

Asimismo, la pasión se nos manifiesta como algo intermedio entre la necesidad y el deseo, que constituyen los caminos del gusto y la adicción. Sabido es que Lacan distingue la necesidad, la demanda y el

deseo. Para llegar al deseo hay que pasar por esos estadios o etapas. Pero la necesidad es primitiva, sujeta a la adicción, mientras que el deseo va incluso más allá de la demanda, la supera, y se coloca como lo que propiamente puede dar gusto, constituir algo más humano. Por eso se ha llegado a hablar de una pasión pernicioso, que es precisamente la que ata a la necesidad, y oprime o suprime el deseo; en cambio, también se habla de una pasión benéfica, la cual pasa precisamente en sentido contrario: de la necesidad al deseo, y constituye la fuerza de la libertad.

Y, una vez que es posible la libertad, tiene sentido hablar de ética, pues la ética presupone la libertad (al menos cierta libertad). De otra manera, todo sería ciega *ananke*, destino sin salida. La necesidad obliga de manera diferente que la ética, que exige libertad. Por así decir, nos obliga a ser libres. Nos plantea la posibilidad de la decisión. Por eso algunos hablan de la verdad o falsedad de las pasiones, entendidas como la adecuación o inadecuación a las situaciones humanas; la pasión tiene su propia semántica, y debemos añadir que tiene su lógica y su epistemología, pero tenemos que reducirla a las nuestras, para poder entenderla. Hay ocasiones en que se da engaño en cuanto a las pasiones, y, para no sufrir, hay que efectuar algunas correcciones.

Pero, ya que la ética supone también finalidad, no se puede dejar de lado la teleología humana, que se despliega de modo privilegiado en su intencionalidad. El hombre es un núcleo de intencionalidades. Las pasiones tienen sus objetos, son tendencias. Esas tendencias tienen dos polos: uno es el de Apolo y otro es el de Dioniso. Son extremos y buscan un medio, que les será dado por Eros. Este último evita la univalencia y la polivalencia, y la deja en plurivalencia, que es valencia múltiple pero con límites y con rangos. (Aquí se aplica la analogía de atribución.)

También hay que equilibrar *Ethos* y *Pathos* en la educación. Según los griegos, el *pathos* es la vivencia de la pasión, y todo lo referente a las afecciones del hombre. El *ethos* es la costumbre, la moral, la posibilidad de la ética, lo que humaniza las pasiones. Hay que hacer que las pasiones estén al servicio de un cierto fanatismo, pero fanatismo en buen sentido, es decir, la entrega apasionada a algo. Es una forma de sublimación, porque la pasión es una pulsión que requiere ser sublimada. Es supeditar la pasión al buen juicio o *phrónesis*, y a valores o ideales. Aquí se ve una extraña presencia de la alquimia, que tenía como propia la sublimación. Alambicar y destilar, hasta obtener lo más precioso de los metales. Esto es de lo que se trata. Para obtener lo más precioso de nuestros dinámicos psicológicos, tenemos que sublimar. El propio Freud lo ponía como un camino. Más allá de la represión y del libertinaje está el encauzamiento, la sublimación. Pone límites y jerarquiza, cual es el programa que se ha propuesto la educación para el impulso pasional, para ordenar el mundo de las pasiones.

Ahora que tan olvidada ha estado la educación de los sentimientos, que tienen como base las pasiones, es necesario volver la vista a esta dimensión tan profunda del ser humano. Es necesario tratar de la educación de las pasiones, de una sublimación adecuada, que no nos hunda en la represión o inhibición, pero tampoco nos desboque en un falso e inadecuado desbordamiento del libertinaje, que tanto Nietzsche como Freud tenían por decadente e inútil.

Recientemente se ha vuelto la vista a esa educación de los sentimientos, como lo ha hecho, por ejemplo, Jesús Conill, estudioso de Nietzsche, que se basa en él para hacernos ver que las pasiones no son para ser desperdiciadas en derrames inútiles de libertinaje, porque eso es un nihilismo muy torpe, el que el filósofo alemán llama decadentismo, sino para ser orientadas con mucha disciplina, a veces más de la que nos imaginamos en él. También habría que aplicar aquí las enseñanzas de Freud acerca del encauzamiento de la pulsión y de la sublimación de las pasiones. Y las aportaciones de otros psicoanalistas más recientes. Pero todo eso se coloca, en definitiva, en la línea de lo que recientemente se ha llamado la ética de la pasión. Lo cual requiere de la educación, es una asignatura de la pedagogía. Y también se coloca en ella la hermenéutica, porque no en balde Hermes era el que lograba contentar o concordar a Apolo y a Dioniso, hermanos que, como tales, se peleaban, por sus cualidades opuestas, pero él les servía de mediador.

## 7. RECUPERACIÓN DE LA EXPERIENCIA

En todos estos pasos que hemos dado ha estado presente la experiencia. Desde siempre ella ha sido la fuente del conocimiento, como lo señalara Aristóteles. Pero de lo que se trata es de estructurar ese conocer experiencial de modo que se vaya articulando de manera consistente.

Una de esas formas de cohesión se dio a través de la formación de virtudes. Ellas dependían de la experiencia y la praxis, sin quedarse en la mera repetición de actos, sino logrando dar al ser humano un hábito que lo cualificaba como capaz de hacer bien algo. En este caso, era la prudencia aquella virtud que se ocupaba en la disposición de la experiencia adquirida.

La misma tragedia era uno de los caminos para suscitar en los individuos la virtud, como se hizo en la Grecia clásica. Fue lo que supo ver claramente Nietzsche, que tuvo en tan gran aprecio el pensamiento trágico, hasta el punto de plantear en esa línea su filosofía.

Pues bien, el héroe trágico era un *phrónimos*, un prudente. Se oponía al destino, sin poder nunca ganarle, pues hasta los dioses estaban sujetos a él. Pero todo lo que hacía tenía que hacerlo con prudencia, para oponerse a la ananké, aun sabiendo que nunca iba a triunfar. Por lo menos era un ideal de vida, un paradigma de ser humano, al que los otros se esforzaban por imitar.

Los griegos vivían sujetos al destino, por eso no les preocupó demasiado filosofar acerca de la libertad del hombre. Si acaso la veían como algo de la política, pero no de la moral. Sin embargo, promovían el cultivo de las virtudes en el individuo. Ya con el paso de la historia, se tuvo más conciencia de la persona y de su libertad, y entonces la prudencia fue propiamente la virtud que ayudaba a sacar lecciones de la experiencia, de la vida.

En la misma historia, hasta la Ilustración, la formación de virtudes, principalmente de la prudencia, tenía que ver con la educación de los sentimientos. Ahora se ha dejado de lado este aspecto de la pedagogía, aunque se trata por muchos medios de recuperarla. En el fondo es recobrar la enseñanza por la experiencia. Y, aun cuando es una asignatura que casi tenemos pendiente, la educación del mundo emocional del hombre se presenta como perentoria. En esto volverá a tener un papel importante la prudencia. Quizás ya no se eduque a través de la tragedia, aunque ha habido intentos de hacerlo, como se ha visto, por ejemplo en la filósofa Martha Nussbaum, connotada aristoteliasta y feminista, preocupada por la educación a través de la lectura de buenas piezas de la literatura, lo cual no deja de hacernos recordar la educación mediante las piezas trágicas, sobre todo para lograr la catarsis y equilibrar las pasiones, esto es, los sentimientos, el mundo interno del hombre, cargado de lo emocional.

Por eso se vislumbra un nuevo tipo de educación, no solamente del intelecto, sino también del afecto. No en balde se habla mucho de la vuelta de la noción de virtud a la pedagogía, y la prudencia volverá a ocupar un lugar de principalidad en ello. Es la educación por la experiencia, por la praxis, que tiene como cauce la formación de las virtudes.

## 8. CONCLUSIÓN

De esta manera vemos cómo la analogía, esto es, una hermenéutica analógica, puede ayudarnos a salir de la tragedia cultural e, incluso, ontológica, en la que nos encontramos. Es recuperar la formación basada en la experiencia. Antiguamente se decía que la *phrónesis* era la que hacía al héroe enfrentar la tragedia e incluso salir de ella. Ahora se nos manifiesta como una ontología basada en la *phrónesis*, esto es, que es dúctil, obediente a la realidad, y no impositiva o monolítica. Y, ya que la educación es la que mejor nos puede hoy en día sacar de la tragedia en la que nos encontramos culturalmente, por ello, una hermenéutica analógica es lo que estamos necesitando para la pedagogía.

La tragedia es tanto la univocidad como la equivocidad, esto es, la univocidad de lo fatídico y la equivocidad de las situaciones en las que no sabemos a qué atenernos. Y sólo nos saca de ella la analogía, lo analógico, un conocimiento analógico de lo que puede sacarnos de una y otra alternativa. Por eso la analogía nos saca de la tragedia, era lo que servía al héroe, como *phrónesis*, para encontrar la salida. En ese sentido la educación o *paideia* es educación en la *phrónesis*, en la virtud, en la proporción, en la analogía. Y por eso una hermenéutica analógica es la que puede ayudarnos en el tema de la educación, es la que puede darnos el sentido auténtico de la *paideia*. Nos sacará, dialécticamente, de la inopia de nuestro tiempo, con su ya prolongada crisis cultural, hacia mejores ámbitos, en donde se pueda encontrar una situación más prometedora, después de nuestra tragedia contemporánea; y en eso tendremos, sin duda, una aplicación de la hermenéutica analógica.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 113-121  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

## Hic et nunc: una categoría de la hermenéutica de la existencia en Henry Corbin

*Hic et nunc: a Henry Corbin's category of Existence Hermeneutics*

José Antonio ANTÓN PACHECO

*Universidad de Sevilla, España.*

### Resumen

A través de la noción de *hic et nunc* se intenta hacer un acercamiento a la hermenéutica de Henry Corbin, entendida como experiencia de vida que abre el horizonte trascendental de la existencia. Se compara esta hermenéutica con las formas de comprensión en Asín Palacios, Massignon y Heidegger, con algunas calas en Pablo de Tarso y Karl Barth.

**Palabras clave:** hermenéutica; corbin; massignon; Asín Palacios; heidegger.

### Abstract

Through the concept of *hic et nunc*, this paper is an approach to Henry Corbin's hermeneutics. This one could be understood as an experience of life that opens the transcendental horizon of existence. It will be compared with Asín Palacios, Massignon and Heidegger's hermeneutic; in addition it will be introduced some reflections by Paul of Tarsus and Karl Barth.

**Keywords:** hermeneutic; corbin; massignon; Asín Palacios; heidegger.

## I

La idea que subyace en este artículo es el fruto de la comprobación de que los tres islamólogos y orientalistas estudiados (Miguel Asín Palacios, Louis Massignon y especialmente Henry Corbin) no se limitan a una obra puramente erudita o de especialización académica. Por el contrario, la trayectoria vital e intelectual de los tres implica consecuencias de orden filosófico, teológico y, claro está, hermenéutico. Pues si la palabra hermenéutica hace referencia a la vida, a la existencia concreta, a la experiencia personal, la labor de estos tres autores determina de una manera esencial lo que entendemos por interpretación y comprensión. Es decir, islam, sufismo, chiísmo, mazdeísmo...no son sólo referencias históricas sino elementos para ser contrastados y comparados con la mística cristiana, con la filosofía de la existencia o con el mismo Heidegger. Estos tres autores pertenecen (como Gersom Scholem o Mircea Eliade) a esa clase de especialistas cuya obra trasciende la a veces estrecha circunscripción universitaria para desembocar en respuestas a las inquietudes espirituales y trascendentales. En este sentido, Henry Corbin es un auténtico paradigma.

## II

Creo que todos tenemos conciencia de que la hermenéutica es mucho más que interpretación de textos. Hermenéutica es experiencia de vida vivida por una existencia particular y concreta, es desdoblamiento del concepto para que sin dejar de ser concepto sea también vida individual; vividura, como se dice en castellano castizo. Esta idea recorre toda la obra de Henry Corbin, desde sus comienzos hasta los últimos años cuando es ya autoridad mundial como especialista en filosofía chií. Hic et nunc es la expresión que mejor traduce esa actitud. Ya, de hecho, Corbin, siendo todavía muy joven, funda una revista de tendencia neocalvinista que lleva por nombre *Hic et nunc*<sup>1</sup>. Influido por Kierkegaard y Barth, Corbin plantea que solo lo experimentado aquí y ahora, en el instante (insuflando motivación, el kairós de Pablo está detrás de todo esto), tiene la capacidad trascendental de instaurar un espacio de sentido. Y esta experiencia existencial, individual e intransferible, acompañó a Corbin en sus tratamientos de la teología dialéctica, de Heidegger, Hamann, Sohrevardi, Avicena o Sadra Shirazi: la comprensión significa siempre la apertura de un horizonte de posibilidades. La comprensión es un acontecimiento total y raigal.

Henry Corbin abordó este tema desde joven, como decíamos. Encontramos muy pronto en la producción corbiniana muestras de su hermenéutica y de su carácter de filósofo de la existencia. Nos referimos ahora a las reseñas que él escribía para la *Revue Critique* (número de 1934) de obras del arabismo español de la época. Corbin, entre muchas otras cosas, era hispanista: su tesis de licenciatura versó sobre Fray Luis de León (obtuvo un premio de la Universidad de Salamanca)<sup>2</sup> y naturalmente sabía a la perfección español (es notoria la influencia que ejerció sobre él Eugenio D'Ors en algunos aspectos, incluso Miguel de Unamuno aunque no de forma tan patente). En sus reseñas, Corbin demuestra estar al tanto de la bibliografía arabista española de la época. Y no solo de conocerla de primera mano, sino lo que es más importante, de apreciarla y tenerla en extraordinaria estima como aportación sustantiva al arabismo mundial: "(...) nul doute que cette activité scientifique en rayonne, en Espagne et hors d'Espagne, en prolongements spirituels féconds et peut-être inattendus"<sup>3</sup>. Realmente es emocionante ver cómo se valora fuera lo que entre nosotros se desconoce o se desprecia. Especial importancia adquiere para Corbin la figura de Miguel Asín Palacios, pues él es el objeto prioritario de los comentarios de Corbin. En efecto, Asín

1 Fue fundada en 1931, aparte de Corbin, por Denis de Rougemont, Roland de Puy, A. M. Schmidt y Roger Jézéquel. Salieron seis números

2 Esta obra es inencontrable. Henry Corbin, por consejo de Etienne Gilson, quiso hacer su tesis doctoral sobre Gómez Pereira y con tal motivo visitó la biblioteca de El Escorial.

3 *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, (1934), p. 212.



Palacios es una referencia necesaria para los estudios de árabe y de mística sufi en aquel momento, y Corbin siempre reconoció el magisterio del aragonés (aunque en algunas cuestiones estuviera en desacuerdo)<sup>4</sup>, como también lo reconocieron, entre muchos otros, Louis Massignon, Amalie Goichon y René Guénon; lo que contrasta de forma lamentable con las insidiosas opiniones que en nuestro país se vierten sobre Miguel Asín Palacios.

La reseña de Corbin a la que nos referimos ahora es *Al-Andalus*<sup>5</sup>. Lo que Corbin lleva a cabo es una extensa consideración de los dos volúmenes de la histórica *Al-Andalus*<sup>6</sup>, y glosando algunos escritos de Asín ("Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", *El Islam cristianizado*) escribe:

Il n'en resterait pas moins qu'ici plus encore que dans le cas de toute autre totalité spirituelle, la prédétermination du tout s'exerce sur les parties. Termes du lexique technique, doctrines et pratiques, s'appellent en écho; aucune morphologie, aucune sociologie du savoir, ne peut se permettre de les déplacer horizontalement, pour ainsi dire, de les faire varier, à fin d'enquête, come phénomènes d'une essence en soi. L'hermeneutique des sciences de l'esprit ne peut confronde sa tâche, le sens des connexions à saisir, avec l'analyse et la démonstration propre aux sciences de la nature. Ce qui importe en chaque vocation, c'est l'ordre de préséance des fins *hic et nunc*, le commandement personnellement reçu et imprévisible. En parler à distance n'aurait donc aucun sens. On ne le peut qu'à la condition d'entendre *actuellement* soi-même la propre question, l'exigence morale de la vie de l'Autre. C'est ici qu'en dépit de toutes les critiques qu'on lui a opposées, nous apparaît la vérité de l'immense labeur de M. Asín; non point en un domaine impersonal et abstrait, mais dans ce présent qui possède chaque fois son actualité. M. Asín est certainement de ceux qui ont pu se frayer le mieux un passage jusqu'au sanctuaire de l'âme d'un Ibn 'Arabi; ce qui demeure vrai, *existentiellement* vrai, c'est la réponse qu'il en a rapportée<sup>7</sup>.

De este profundo texto destacamos las palabras que el mismo Corbin ha señalado en cursiva: *hic et nunc, actualmente y existencialmente*. Tenemos que colocarnos en el contexto del discurso: se trata de la debatida tesis de Asín acerca de la influencia de la espiritualidad musulmana (Ibn Abbad, Ibn 'Arabi) sobre la mística española (San Juan de la Cruz) y sobre la *Divina Comedia* de Dante<sup>8</sup>. En efecto. Asín Palacios defendía que, directa o indirectamente, había habido un trasvase de contenidos de la mística y la espiritualidad musulmanas (motivos, conceptos, imágenes, símbolos) en la mística y espiritualidad cristianas<sup>9</sup>. Se trata del difícil tema de las transferencias e influencias literarias. Pero sin negar estos hechos,

4 El desacuerdo radica en la idea de Asín de que la mística musulmana era un préstamo de la cristiana. Como Massignon, Corbin pensaba que de forma autónoma la meditación e interiorización del Corán pudo haber producido experiencias espirituales que dieran lugar a la mística.

5 *Al-Andalus* Revista de las Escuelas de Estudios árabes de Madrid y Granada. Dres. Miguel Asín Palacios y Emilio García Gómez; vol. I, fasc. 1 y 2, 492 pp.; vol. II, fasc. 1, 260 pp.

6 Las otras obras de las que Corbin hace reseña en ese mismo número son: Miguel Asín Palacios: *Vida de santones andaluces. La "Epistola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia*; Ibn Tufayl (Abū Bakr Muhammad Ibn 'Abad al-Malik); *El filósofo autodidacto (Risala Hayy ibn Yaqzan)*. Nueva traducción española por Ángel González Palencia; Abū-I Walid Isma'il ibn Muhammad Al-Saḡundī: *Elogio del Islam español (Risala fi fadl al-Andalus)*. Traducción española por Emilio García Gómez; A. R. Nyki; *El cancionero de Selh... Aben Guaman (Ibn Quzman)*. Para la bibliografía de Corbin, cf. *Cahier L'Herne Henry Corbin* (edición de Christian Jambet), París, 1981. Ahora también en línea en la página de la Association des Amis de Stella et Henry Corbin.

7 *Revue critique d'Histoire et de Littérature*, (1934), p. 215.

8 Cf. *La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica*, Madrid, 1984. La primera edición es de 1919.

9 Y viceversa, sobre todo en lo que se refiere a los condicionantes cristianos sobre el sufismo, Cf. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, IV vols., Madrid, 1934-1941.

incluso aceptándolos, no es esa la cuestión que más interés suscita en Corbin. Para este, sea cual sea el cauce de transmisión, lo importante es el aquí y ahora de la traída al presente, el momento en el que el contenido asumido se hace actualidad y constituye existencia, esto es, abre un espacio de inteligibilidad donde dirimir, vivir y experimentar las posibilidades abiertas por el acontecimiento hecho presente; o dicho de otra manera, por el acontecimiento interpretado (siempre aquí y ahora, en el instante cualitativo, en el kairós que transforma el tiempo cuantitativo en realidad trascendental). Toda otra consideración aboca necesariamente a interpretaciones abstractas. Pues no basta con mostrar una posible influencia, una similitud o una conexión o una relación causa-efecto. Lo importante es comprobar de qué manera (aquí y ahora) el contenido hecho presente se efectúa en la existencia concreta y de qué manera abre un horizonte de posibilidades. En definitiva: de qué manera se hace existencia; pero no existencia en tanto consecución de hechos sino existencia como abertura que posibilita los hechos. Ha de quedar claro entonces que la instauración del sentido y su apropiación existencial en el presente no es un acontecimiento exclusivamente intelectual sino integral, ya que afecta a la totalidad existencial del sujeto que experimenta el acontecimiento; esto es, que lo interpreta aquí y ahora.

La distancia que Corbin establece entre las explicaciones de las ciencias de la naturaleza y las explicaciones de las ciencias del espíritu (siguiendo así una tendencia propia de la hermenéutica), se puede aplicar también (incluso más todavía) a la filología, sociología, historia o arqueología. Es decir, no se puede pretender que los conocimientos proporcionados por la filología, la crítica de textos o la historia den cuenta de acontecimientos que afectan a la vida concreta, en el sentido más profundo y trascendental del término. Pues como decíamos antes, ese tipo de explicaciones permanece en el ámbito de la pura abstracción ya que no atiende a lo que verdaderamente importa: de qué manera un sujeto recibe e instaura, haciéndolo suyo, el sentido vivido aquí y ahora, actualmente en la existencia. Siguiendo a Kierkegaard, siguiendo la crítica de Karl Barth<sup>10</sup> a la teología liberal protestante, lo que nos quiere decir Corbin es que los análisis lingüísticos e históricos por sí mismos no proporcionan la comprensión real del sentido que se interpreta, pues ese significado es lo que de modo efectivo se ejecuta en el presente. El léxico aporta un instrumental imprescindible para el estudio de los textos, pero no suficiente, ya que un mismo término puede ser asumido de distintas maneras. No se trata tampoco de una actitud psicológica, pues lo psicológico mismo, en tanto fáctico, se instala en lo abierto por la existencia o se da en el esquema de la apertura. Y desde luego, la vida a la que estamos haciendo alusión no es la vida circunscrita a lo biológico. Habrá que recordar una vez más lo que decía Aristóteles: que la máxima Vida es la máxima Inteligencia.

### III

Entre los debates que produjeron las obras de Miguel Asín Palacios, especialmente interesante para lo que estamos viendo, es el que sostuvo con Louis Massignon<sup>11</sup> (con el que por otro lado mantenía una cordial relación). La tesis de Asín según la cual Algazel y el sufismo habían recibido influencias cristianas, y Dante musulmana (a través de Ibn 'Arabi) no fue compartida por Massignon, pues consideraba precisamente que ese tipo de explicaciones no era suficiente para dar cuenta del movimiento vital que lleva a un individuo a experimentar un acontecimiento interior, existencial, que marca un salto cualitativo en su curva de vida (por utilizar una expresión muy massignoniana). Dándose una experiencia meditativa, interiorizada, podía acaecer una transformación en el individuo que generase una nueva forma espiritual, un nuevo modo de

10 El trabajo fundamental de Corbin para entender a Barth es "La Théologie dialectique et l'histoire", *Recherches philosophiques*, 3, (1934), pp. 250-284. Este texto es además clave para entender toda la proyección filosófica de Corbin.

11 El texto decisivo de Massignon para seguir la discusión son "Les Recherches d'Asín sur Dante; le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois des imitations littéraires", in: *Opera Minora*, Beirut, 1963; y ahora también en *Écrits mémorables*, Paris, 2009.

existencia: así entendía Massignon la mística. Por tanto, ni el sufismo necesitaba la influencia cristiana ni Dante la influencia musulmana. Corbin en esto opinaba lo mismo que Massignon: solo vale el aquí y ahora que hace actual en la existencia el dato recibido externamente y de forma abstracta. Massignon pensaba que para probar la influencia de una obra sobre otra tiene que haber tres requisitos: han de darse semejanzas en las palabras, en el estilo y en la intención. De las tres premisas, la última es la decisiva, pues es la que determina el acto mismo de la obra (y es lo que hace diferentes, según Massignon, la actitud de Dante en la *Divina Comedia* y la actitud de Ibn 'Arabi). Los relatos escatológicos coinciden porque son imitaciones y variaciones de un mismo relato arquetípico (alguna vez Massignon alude a Jung). Entonces es lógico que existan pocas variantes en el tratamiento del tema, pero siempre estará la personalización específica del modelo.

Es claro que la intención es lo que estamos definiendo como hermenéutica de la existencia. Ahora bien, no creo que Asín diga algo muy diferente. Como él mismo apunta, el hecho de escoger un modelo literario con preferencia a otro, ya de alguna manera está perfilando una intención. Además, el arabista español está también de acuerdo en que un autor puede utilizar un modelo común pero interiorizarlo de manera distinta a otro autor. Y es que es esta una cuestión abierta, por su misma índole de realización en la vida. Y ambos autores están de acuerdo (como también Corbin) en rehuir cualquier explicación general o abstracta para comprender los acontecimientos trascendentales de la existencia que son vividos concretamente. Como dice Asín en referencia al cardenal Newman:

(...) una abstracción se parece a otra abstracción, y por eso las ideas generales sirven de común medida entre los diferentes espíritus; todo el mundo llega a ellas por los mismos caminos lógicos, mientras que las imágenes de los objetos difieren con cada espíritu. Es que estas imágenes dependen de la experiencia de cada uno y la experiencia de un hombre no es la de otro<sup>12</sup>.

Y tratando de probar Asín Palacios de qué manera es posible concebir que Dante se haya podido fundar en la escatología musulmana para elaborar la construcción literaria y vital de la *Divina Comedia*, afirma:

Varios críticos, así favorables como refractarios a la hipótesis de la imitación islámica, han advertido y puesto de relieve la arquitectura de nuestro método. Massignon lo califica de *newmaniense* y Hauvette lo tacha de *sûpreme habilité*. El primero está más cercano a la verdad que el segundo, si *habilidad* es, para éste, sinónimo de arte sofístico. Newman, en efecto, ha explicado y demostrado la naturaleza, valor y condiciones de ese método, el cual, si engendra certeza moral en el espíritu, no es por medio de premisas abstractas y universales, ni con sujeción a las leyes estrictas del silogismo deductivo, sino minando lentamente la resistencia de la voluntad al asentamiento, por medio de un gran número de motivos concretos de credibilidad, incapaz cada uno por sí solo de producir la convicción, pero invencibles si se toman en conjunto, porque unos a otros se ayudan y fortalecen mutuamente, multiplicando, más que sumando, su fuerza demostrativa<sup>13</sup>.

12 *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, p. 559 (cito por la edición de 1984). Un poco antes ha dicho Asín con cierta ironía: "Massignon tiene una fe casi mística en la originalidad nativa de todo espíritu humano". El cardenal Newman fue muy importante en la conformación del pensamiento de Asín y en concreto en su idea de la comprensión como experiencia individual. En este sentido, la Gramática del asentimiento ocupa un lugar decisivo en la teología y en la hermenéutica de Asín.

13 *Ibid.*, p. 550. Para la bio-bibliografía de Asín Palacios, cf. VALDIVIA VÁLOR, J (1992). *Don Miguel Asín Palacios. Mística cristiana y mística musulmana*, Madrid. Muy importante también, EPALZA, M de (1969). "Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam", *Pensamiento*, 25, pp. 145-182; "Massignon et Asín Palacios: une longue amitié et deux approches différentes de l'Islam", *Cahiers de l'Herne Louis Massignon*, París, 1970.

Encontramos una comunicación de ideas entre Asín, Massignon y Corbin que tiene como base una semejante perspectiva del Islam, que no es para ninguno de ellos un mero dato “objetivo” sino una realidad capaz de suscitar constantemente experiencia para ser experimentada (para ser experimentada además cristianamente). Y para los tres, por tanto, la iniciativa individual y personal es determinante en la recepción del sentido y la recepción misma determina de antemano al sujeto. Es el círculo hermenéutico que se cumple aquí y ahora en la existencia actual. Es la llamada y respuesta que constituye el hecho hermenéutico como tal.

Es importante que insistamos sobre la aportación de Louis Massignon a la hermenéutica de la existencia, lo que lo acerca a Asín y a Corbin. No podemos redactar ahora un monográfico sobre su figura, pero sí reseñaremos algunos aspectos de su obra que atañen al tema. Lo que resalta en Massignon es la primacía de la individualidad y de la comunicación de esa individualidad con otras individualidades. La experiencia del sentido es un acto personal pero no solipsista. Por el contrario, se comunica, se traslada, se contrasta. Eso es en su significación prístina el lenguaje<sup>14</sup>. Y la interpretación es la asunción de lo dicho por el otro, el descentramiento de uno mismo para abrirse al otro. El lenguaje y la interpretación son, por tanto, apertura, escucha y diálogo. El lenguaje, en tanto lenguaje, es ya revelación (“un claro en la noche”) pues abre el ámbito de la inteligibilidad y el sentido.

La experiencia fundamental de Massignon, su curva de vida, fue lo que él llamó “La visita del Extranjero”<sup>15</sup>, que marca un antes y un después tanto en su vida como en su obra y que supuso el descubrimiento del lenguaje como aparición y apertura trascendentes: la tesis doctoral sobre Hallaj, los estudios de mística, filosofía, historia, sociología, arqueología, literatura, política, etc., están determinados por la epifanía del lenguaje como instauración transformadora y desde esa perspectiva son analizados. No hay en Massignon diferencia entre ciencias positivas y conocimiento espiritual. Desde su punto de vista, todos los conceptos científicos se transforman y son susceptibles de significar curvas de vida, momentos en los que se instaura la verticalidad de lo sagrado: forman parte de un proyecto existencial destinado a un descubrimiento personal que se abre y no queda encerrado, sino que deja un lugar a la tipología de las figuras personales, a la acción de los sustitutos, a los intersignos. La discontinuidad que implica la experiencia del instante, de la transhistoria, tiene el significado de un proyecto existencial, escatológico, personal y universal a la vez: los que la viven ese proyecto son “los testigos del instante”. Massignon fue testigo del instante en la visita del Extranjero, que la podemos llamar experiencia mística (acontecimiento vivido en profundidad radical, pues). Pero también experiencia del lenguaje, experiencia hermenéutica, experiencia comprensiva: “Les vrais *Réponses* de l'humanité sont les phrases de prière qui lui sont arrachées prégnantes de définitions dogmatiques (*non encore momifiées par des administratifs de la théologie*)”<sup>16</sup>.

#### IV

*Hic et nunc* se nos presentaba como una categoría hermenéutica ya en el primer Corbin. Pero esa categoría acompañó toda la vida y obra del francés. Nos remitimos ahora al último de sus libros,

14 Para Massignon existen lenguas privilegiadas en el cumplimiento de esta función: las semíticas, singularmente el árabe. La realización de ese mismo acto se refleja en el estilo literario de Massignon, que es puntual, fragmentario, concentrado.

15 ANTÓN PACHECO, JA; SEGOVIA, C; PEÑA, S & MORENO SANZ, S (2008). *Louis Massignon 1908-2008: Cien años de la visita del Extranjero*. Madrid. Incluye la traducción del texto de Massignon.

16 “L'idée de Dieu”, in: *Opera minora* vol. III, edición a cargo de Y. Moubarac, París 1969, p. 832. Massignon publicó por primera vez este crucial en la revista *L'Age Nouveau*, nº 90, 1955. Fue reproducido en *Parole donné*, París, 1962 y más recientemente en *Écrits mémorables*, vol. I, edición a cargo de Ch. Jambet, F. Angelier, FR. L'Yvonne y S. Ayada. La traducción al español se puede encontrar en *Palabra dada* a cargo de Jesús Moreno Sanz (véase la referencia en la última nota) y en el libro citado en la nota anterior. Esta última traducción ha sido reproducida en J. A. Antón Pacheco, *Intersignos. Ensayos sobre L. Massignon y H. Corbin*, Sevilla, 2015.

que de hecho fue publicado póstumamente<sup>17</sup>. Aquí encontramos una referencia que por lo elocuente de su significado citaremos en su extensión:

Qu'il dirige dès maintenant les Auliyâ' sur la voi, n'est-ce pas dire là que presentement le mode d'existence de l'Imân attendu consiste dans cette attente même, et que si venait à cesser cette attente, c'est-à-dire cette perspective eschatologique devançant l'eschatologie même, il n'y aurait plus lieu de s'interroger sur son mode d'être? Ce n'est pas parce que la parousie ne se produit pas, qu'une religion cesse d'être dans l'attente, c'est-à-dire cesse d'être eschatologique. C'est inversement parce que cesse son attente, que la parousie s'estompe dans l'indifférence, l'improbable, l'inactuel. Le christianisme eschatologique primitif a ainsi succombé au péril de l'Histoire et est devenu une religion historique, le christianisme de l'Histoire. En revanche, le shi'isme s'est maintenu dans la perspective eschatologique avec la fermeté d'un défi exemplaire, cela parce que le Douzième Imân ne "entre" pas dans l'Histoire: il y met fin. Et il y met fin, non pas seulement en ce sens qu'il y mettra fin, un jour lointain, à la limite de notre Aïôn, du présent âge du monde, mais dès maintenant, hic et nunc, pour toute âme à qui se révèle le sens de son existence libératrice<sup>18</sup>.

El tema que aquí se plantea es el de la escatología realizada, cuestión con la que se concreta lo que decíamos más arriba acerca de la hermenéutica de la existencia. El final del tiempo no designa un antes o un después ni una duración más o menos larga o corta. El momento escatológico (kairós o instante cualitativo) es el aquí y ahora en el que la Presencia se hace presente actualmente para generar existencia, es decir, horizonte de posibilidades, vida concreta. Puesto que la Presencia siempre se hace presente en el aquí y ahora, el momento escatológico se proyecta para anticiparse y propiciar toda instauración. El Mahdi, el Imán oculto, representa en el chiismo la experiencia actual y existencial del hic et nunc. También aquí esta hermenéutica de la existencia (siempre individual, personal) va más allá de la interpretación como comprensión de textos o de contenidos objetivos. El apremio escatológico es la expresión más fehaciente del hic et nunc, pues introduce la tensión del instante en la vida de la experiencia concreta y por tanto abre y renueva el horizonte de expectativas, de ahí la aceleración cualitativa del tiempo (aunque se objete cuantitativamente): el tiempo de la escatología no es una magnitud sino un modo de existir. Una vez más hay que reseñar que esta reflexión corbiniana elaborada a partir de sus estudios sobre imamología chií estaba ya en sus primeros acercamientos a Pablo de Tarso, al joven Lutero, a Hamann o a Kierkegaard (y a Heidegger, claro está). Y en consecuencia, términos como *Kairós* (instante), *Parousía* (presencia), *Jaris* (gracia), *Klesis* (llamada) o *Elpis* (espera) siguen teniendo toda su efectividad en esta fase de su obra. El análisis de las cartas paulinas siguió vigente a lo largo de toda la obra de Corbin. Lo que este ha expuesto sobre el Imán oculto proviene de lo mostrado en las epístolas de Pablo de Tarso: la ambigüedad de la escatología (ya pero todavía no) se debe a la estructura interna de la experiencia de la Parusía, que acaece en el kairós que se proyecta para su repetición.

¿Sería forzado comparar el hic et nunc de Corbin con la categoría heideggeriana de *Vollzugsmmenhang*? Creo que no, al menos analogías existen<sup>19</sup>. El contexto de ejecución al que hace referencia Heidegger se inserta en la misma dimensión de experiencia en el sentido que le da Corbin. No olvidemos que en el momento en que Heidegger habla de este término, está muy implicado en el análisis fenomenológico de las cartas paulinas al ver en ellas una forma originaria de apertura existencial y de génesis

17 CORBIN, H (1981). *La philosophie iranienne islamique au XVIIe et XVIIIe siècles*, París.

18 *Ibid.*, pp. 280-281.

19 Agradezco a mi compañero Juan José Garrido Penián su ayuda para la comprensión del término alemán.

de una temporalidad (el *kairós*, precisamente) que instaure un horizonte de posibilidades. A Heidegger la interesa no lo que dice Pablo sino cómo lo dice, pues esa experiencia es la que indica la realización efectiva en el presente.

Nos hemos referido a San Pablo como un constitutivo esencial para la hermenéutica de la teología dialéctica y de las filosofías de Corbin y de Heidegger. Esto es así porque la propia experiencia paulina es un paradigma de hermenéutica existencial. Términos y conceptos de las cartas están en la base de las categorías de la hermenéutica restauradora del sentido. Hemos insistido en el significado de *kairós* porque tal vez sea el término que con más precisión y acuidad exprese la vividura del momento en el que se hacen presentes la Presencia y la apertura que posibilita su repetición a modo de escatología realizada. Como se afirma en *Colosenses 4,5* y en *Efesios 5, 15*: “*ton kairón exagoradsómeno*”<sup>20</sup>. La fenomenología del *kairós* como tiempo cualitativo que todo lo transforma y renueva, es muy rica en las epístolas: *Romanos* 1, 17-18; 5, 26; 8, 18; 11,5; 1 *Corintios* 2, 10; 7, 29; 2 *Corintios* 5, 16-17; 6, 2; *Gálatas* 1,16 ;3, 23; 6, 10... Es interesante, por otro lado, cotejar este *kairós* con el *het* del Antiguo Testamento, en concreto *Eclesiastés* 3, 1-8: “Todas las cosas tienen su tiempo...Hay tiempo de nacer y tiempo de morir; tiempo de plantar y tiempo de arrancar lo que se plantó...”

Estamos, pues, ante la fundamentación de la temporalidad y no ante el tiempo cronológico, estamos ante el estado de abierto y la apertura a la Presencia, la *Parusia* paulina. El tiempo escatológico al que hace referencia Pablo es una modalidad fundamental de existir (estas ideas están latentes en el texto de Corbin citado más arriba a propósito del *Imán* oculto). El *kairós* indica un presente continuamente renovado para un continuo estado de abierto y así poder ser un testigo de primera mano: aquí radica la hermenéutica como labor infinita. Detrás de la visión fenomenológica de las epístolas paulinas podemos encontrar categorías como *Lebenserfahrung*, *Berufung*, *Ereignis*, *Geschiste o Dasein* (estamos convencidos de que la analítica del *Dasein* de *Ser y Tiempo* tiene una procedencia teológica). Y naturalmente a esa lista habrá que añadir *hic et nunc*.

Volvamos ahora a Karl Barth porque creemos es una pieza decisiva para esta comprensión de Pablo y para la construcción de la hermenéutica y la filosofía de la existencia. El libro de referencia es *Der Römerbrief* (1919)<sup>21</sup>. Esto es más que evidente en Henry Corbin, pero creo que también en Heidegger directa o indirectamente. Si repasamos algunas proposiciones del comentario de Barth, podremos comprobar cómo están en la base de Henry Corbin y de la hermenéutica de la existencia (incluido Heidegger):

(...) El juicio de Dios es el final de la historia y no el comienzo de una nueva historia (...). El *nunc* escatológico se encuentra en cada presente, y en cada uno de estos ahora se cumplen el juicio y la resurrección (...). El *ésjaton* no se sitúa en el fin del tiempo sino que es el final del tiempo (...). Todo tiempo puede convertirse en tiempo de revelación y descubrimiento (...). El instante es siempre lo absolutamente nuevo (...). Todo lo pasajero puede convertirse en metáfora de lo pasajero (...). Cada instante en el tiempo puede recibir la dignidad plena de este momento (...).<sup>22</sup>

20 Ni que decir tiene que aquí es completamente baladí el tema de las cartas auténticas y de las deuteropaulinas, pues lo importante es lo que transmiten y no el autor material de ellas. En este sentido conviene afirmar que todas las epístolas son de Pablo, pues todas obedecen al más genuino espíritu paulino. Todas han sido experimentadas por la comunidad como de Pablo, ha habido repetición de la totalidad de las cartas como unidad. Como experiencia fundamental han sido generadoras de sentido y ellas mismas han sido el sentido. Decir lo contrario es caer en las abstracciones que denunciábamos más arriba.

21 Cito por la edición española, *Carta a los Romanos*, traducción de Abelardo Martínez de la Pera, Madrid, 2002.

22 Estas referencias a Barth perteneciente al *Comentario a Romanos* están insertas por Corbin a lo largo de su artículo *Théologie dialectique et l'Histoire*, anteriormente citado.

Este acercamiento entre los dos filósofos, Corbin y Heidegger, no es forzado pues sabemos de qué manera estuvieron en contacto personal<sup>23</sup> y de qué forma el ámbito de sus preocupaciones coincidía.: la teología de San Pablo, como hemos visto, el joven Lutero, la hermenéutica de la experiencia. Estamos hablando del Heidegger de los años veinte, anterior a la publicación de *Ser y tiempo*. Mientras que el pensamiento de Heidegger después se encaminó por otras vías, el de Corbin continuó la trayectoria que vemos desde sus inicios.

## V

Todas las categorías de la filosofía de Corbin sirven para designar a la hermenéutica como vida y existencia y no hay que verlas de forma abstracta. La comprensión abarca, pues, la existencia integral. La hermenéutica en cuanto acontecimiento abre el espacio para la residencia de lo pensado y de lo vivido hic et nunc. Las consecuencias que se derivan de esta implicación vital y personal de Henry Corbin lo convierten en un pensador para quien los planteamientos teóricos se transforman en acontecimientos del alma (por utilizar una expresión muy corbiniana precisamente). Todo ello se traduce en perspectivas muy peculiares, muy personales: oriente no es un lugar geográfico sino una experiencia iluminativa, la fenomenología es el aparecer del sentido fundamental, la interpretación es traer al presente la presencia que es capaz de transformarnos, la existencia consiste en estar continuamente abierto a nuevos horizontes de vida<sup>24</sup>.

- 23 Corbin fue el primer traductor de Heidegger al francés (se han conservado doce cartas del epistolario entre ambos). Para todo este tema me remito a mis trabajos "La fenomenología en el origen del pensamiento de Henry Corbin", in: AA VV (2015). *Conciencia: imagen y concepto*, Sevilla, 2012; "De Heidegger a Corbin (la influencia irania en el pensamiento de Henry Corbin)", in: *Intersignos. Aspectos de Louis Massignón y Henry Corbin*, Sevilla.
- 24 Los libros que se han ido citando a lo largo de este trabajo, aportan el material necesario para una comprensión cabal del tema. Añado ahora algunos títulos para la persona que quiera profundizar en las cuestiones que se han ido planteando. ANTÓN PACHECO, JA (2003). *Los testigos del instante. Ensayos de hermenéutica comparada*, Madrid; ASÍN PALACIOS, M (1941). *Huellas del Islam*, Madrid; CORBIN, H (1978). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (IV vols.), París; CORBIN, H (1983). *Hermeneutique comparée: I: Swedenborg. II. Gnose ismaélienne, en Face de Dieu, face de l'homme*, París; CORBIN, H (1985). *Hamann, philosophe du luthéranisme*, París; HEIDEGGER, M (1968). "Qu'est-ce que la Métaphysique", in: *Questions I*, París; HEIDEGGER, M (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*, Traducción española de Jorge Uscatescu, Madrid; KERKHOFF, M (1997). *Kairós. Exploraciones ocasionales a tiempo y destiempo*. San Juan, Puerto Rico; MASSIGNON, L (1975). *La passion de Husayn ibn Manssur Hallâj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922* (IV vols.), París; MASSIGNON, L (1999). *Ciencia de la compasión (Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica)*. Traducción española de Jesús Moreno Sanz, Madrid; MASSIGNON, D (2001). *Autour d'une conversion. Lettres de Louis Massignón et des ses parents au père Anastase de Bagdad*, París.



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)



# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales

Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N° 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 123-126  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

CONTRERAS, S; Ruth, EGUIA, José Luis & LOZANO, Alejandro: *Juegos multijugador. El poder de las redes en el entretenimiento*. Editorial UOC, Barcelona, 2014, 137 pp.

---

Jorge SÁNCHEZ-MANJAVACAS MELLADO

---

Que los problemas filosóficos de gran vigencia siguen siendo los mismos está claro, pero también lo es que la Filosofía, desde sus múltiples facetas, debe encarar otros tantos que surgen en la actualidad. Los videojuegos, los massmedia y las redes sociales son un área la cual no debemos obviar ni retirar la reflexión informada y profunda.

Esta es la labor a la que nos invitan Ruth S. Contreras, José Luis Eguia y Alejandro Lozano. En el conciso pero contundente volumen que reseñaremos, nos vienen a hacer un repaso por las claves que nos ayudan a entender qué es el videojuego masivos u online y las vinculaciones sociales que se dan en estas como instrumentos de socialización pero también de aprendizaje tanto individual como colectivo, sin olvidarnos de los universos *transmedia* y la creatividad que pueden generar videojuegos que son, a simple vista, de “violencia gratuita” como *Counter Strike* o el *Half-Life*. Estos juegos tienen, además, una historia y suponen, en muchos casos, el sentar precedente para la industria del videojuego y para la jugabilidad y la participación y el rol que se esperan de los usuarios.

Pero antes de adentrarnos más en algunos de los detalles del libro, tenemos que mencionar y agradecer, para los que no somos grandes apasionados ni profundos conocedores de los videojuegos, lo que ellos llaman “*Nivel I. Preludio y conceptos embrionarios*”. Que es, ni más ni menos, una suerte de recorrido por

algunos de los conceptos y reglas que hay entre las comunidades, las comunidades de juego y las comunidades virtuales que, en la mayoría de los casos, están formadas por entes y agentes de habitan los mismos escenarios pero que tienen una interacción diferente en función del contexto y del lugar.

No parece significativo, y en este trabajo se muestra magníficamente, lo importante que es la relación entre los diferentes individuos de una comunidad, sea dentro de un videojuego o dentro de una comunidad virtual, puesto que en estas se da una acción clave hoy: compartir. Se comparten experiencias, enseñanzas, se tutelan unos a otros en el este aprendizaje-enseñanza y se dan poderosas relaciones ante diferentes retos que plantea el juego. Es decir, la comunidad acaba por cohesionarse y actuar como un todo para superar las dificultades que encuentran; ¿No es este el gran aprendizaje que la sociedad no consigue inculcar en los jóvenes? ¿No es algo importante a desarrollar y a potenciar en las sociedades *hiperindividualizadas* y reducidas a la cosificación de las personas? Además, el videojuego plantea, como describe el “*Nivel II. Explorando vías paralelas*” una excelente radiografía de los jugadores y su propia taxonomía. Dichas estructuras descritas por autores como Bartle, Yee y Jo Kim son puestas sobre el tapete, comprendidas y justificadas o criticadas por parte de los autores.

Aunque el trabajo no queda aquí, además en ese mismo capítulo plantean uno de los grandes problemas de la industria: ¿Cómo vender videojuegos? ¿Cómo hacer que la gente siga consumiendo videojuegos para que las empresas que los producen no quiebren? Y sobre todo, ¿cómo lidiar contra el “*free-to-play*” y el

videojuego *online*.

Por otro lado, como antes anunciamos –y como se desarrolla en el “*Nivel III. Historias que contar*.”– los autores de este trabajo han sido considerados con la importancia que tienen los juegos multijugador masivos en la construcción de mundos alternativos de ciencia ficción, literatura y fantasía. No es de extrañar como hoy en día, las áreas de la literatura, el cine y los videojuegos se alían para realizar una construcción de un universo rico y complejo que consiguen introducir al usuario en una gran maraña de posibilidades de conocimiento, interacción y creación.

Este es el caso de “*Lord of the Rings Online*”<sup>1</sup>, en adelante LOTRO, que supone un avance y un progreso desde que la novela de Tolkien aterrizara en 1937, a las películas que contribuyeron a una revisión de esta literatura haciendo que su fama se incrementara tantos años más tarde o como la inclusión de LOTRO como videojuego fomentó, no solo el incremento de su popularidad y atracción mediante un juego sino que, además, consiguió ampliar el mundo de Tolkien para que el propio jugador pudiera experimentar lo que suponer entrar en la *Tierra Media* y habitar mundos en los que debes tomar la decisión de alistarte y apoyar el mal o incluirte en favor de las fuerzas del bien.

Muchos son los juegos multijugador masivos u *online* que se van citando en todo el desarrollo del libro, sin embargo, uno que supuso el antes y el después para la forma de interactuar con los videojuegos son *Counter Strike* y *Half-Life*. Una saga de videojuegos que suponen, como ellos mencionan, diferentes enfoques a una misma continuidad desde 1998 que se saldría a la venta –y por aquel entonces también a los *Cibercafés-Half-Life* de la compañía Valve. Este es un juego de *shooting* en primera persona que supuso un fenómeno ya abierto con el afamado juego *Quake* y *Doom* y que permitía a la gente utilizar el motor gráfico, de este modo los aficionados y conocedores de los entresijos del diseño y

producción de videojuegos a nivel amateur podían realizar sus propios *mods* o modificaciones para la mejora del juego. Así, la empresa Valve se convirtió en la primera industria que promovió un fuerte lazo con sus jugadores y apostó claramente por la creatividad de los aficionados en las creaciones de estos *mods audiovisuales, de escenarios o de juegos alternativos entre los que destacan Team Fortress, Day of Defeat o Counter-Strike*.

En los últimos capítulos, más concretamente en el “*Nivel IV. Juegos multijugador masivos: sinónimos de aprendizaje*”, se nos va a hablar de todo esto que es ya un secreto a voces: los videojuegos logran un aprendizaje cognitivo, sean los juegos de naturaleza violenta o naíf. Uno de los juegos que abanderan y justifican esta tesis es *Minecraft*, juego a simple vista *retro* pero que permite, en todas las edades, tanto la participación y la creación en comunidad como el desarrollo de ciertas habilidades creatividad, técnica o de arte y expresión.

Es también importante tener en cuenta la estrecha relación que se da entre la persona y el personaje que controla ya que, en muchos casos, es el medio para percibir y tener ciertas experiencias que la vida real no nos puede proveer, ya sean por ilegales, arriesgadas o vetadas por la sociedad en la que vivimos. Otros juegos como *World of Warcraft* (WoW) están condicionados a nosotros mismos por la facción a la que pertenezcamos, puesto que una tiene un comportamiento bueno y noble y otras poseen unas ambiciones algo más negligentes, a simple vista.

El libro zanja este recorrido por el último “*Nivel*” que supone un tránsito por algunos de los estereotipos y falsos mensajes, casi siempre contradictorios, que vienen dados por la sociedad desinformada: si los videojuegos son adictivos, si son potencialmente dañinos. Aquí nos encontramos con una falta de patrones y de generalizaciones que son obviadas por el público

1 El Señor de los Anillos, Online.

que no es jugador ni potencialmente un jugador que viva ninguna experiencia en un juego online.

De este modo, y no otro, termina un libro que es francamente bueno tanto a nivel teórico como a nivel práctico porque el desarrollo y el esqueleto que desarrolla se elabora desde la pura actualidad, podríamos decir que la toca de lleno, aunque tampoco se queda ahí sino que aborda los planteamientos lanzados por investigadores, psicólogos, jugadores y sobre todo pensadores de este mundo que ya es parte del nuestro, del mundo virtual.

Jonatan ALZURU APONTE. *Rizomas del cuerpo*. Rafael Castillo Zapata, Bid & Co. Editor, Caracas, 2015.

---

Faithma NAHMES. *Papel Literario*, EL NACIONAL, Caracas.

---

Cabeza caliente, hombre conciliador, *Rizomas del cuerpo* del filósofo y prolífico autor Jonatan Alzuru parecen instantáneas biográficas de un hombre que se divide para hacer equipo consigo mismo, y con el entorno; que se deja tentar por la mirada multifocal—él ve la realidad con devoción y desde varios puntos de mira, mosca pues; y que intenta la reconstrucción propia y ajena con la misma pasión porque está consciente, desde su particularidad, del todo.

Con el cuerpo como bandera, esa cabeza caliente, ese hombre conciliador, entiende las partes y sus fragmentos, entiende la anatomía, pero tiene vocación por los hilos, por los tejidos; entonces el dueño de esta sesera que piensa, que mira con ojos a través de los obstáculos, coincide con otros estudiosos del tiempo que han dicho que el siglo que pasó fue el siglo del cuerpo, el cuerpo objeto y sujeto, el cuerpo y la belleza, el cuerpo reventón, inyectado, relleno y musculoso, el cuerpo sano en mente que a lo mejor, el cuerpo que se conecta y se desconecta, el cuerpo del que prescindimos en el aborto, el cuerpo que desenchufamos en la eutanasia, el cuerpo que no se entierra en velaciones infinitas de podredumbre, el cuerpo

sacrosanto cuyo sarcófago se abre entre gallos y a medianoche, el cuerpo hambriento y en huelga de hambre, el cuerpo vivo o muerto. Rizomas es cuerpo y reproducción del cuerpo, es el cuerpo a la ene, pero también es alma, en conexión, en fusión; rizoma es la vida que viene de la vida. Es cuerpo colegiado.

Los libros son un viaje, lo que nunca sabes es a donde te llevarán ni la primera ni la segunda vez. El escritor ecuatoriano Javier Vásconez dice, obviando toda consideración geográfica, política, imperial o urbanística, que las ciudades existen cuando son escenario, set, referencia en la literatura. En *Rizomas del cuerpo*, el libro se ubica en el país, el país del autor que así lo hace: está Barlovento y unas aguas oscuras que parecen una vulva gigante, y se puede oír entre el rumor cálido del Caribe el grito extranjero *auguri* en esta tierra de bocota abierta. Así como tiene de nosotros todo lo que sudamos, que secretamos, que vertimos, este libro tiene lugar en el bosque de neuronas de quien cuenta y se cuenta, es una entrada a un carrusel de imágenes, de sentimientos, de recuerdos, de persistencias de la memoria, de pruebas superadas. Hay sangre, vómito, lágrimas. Hay ficción y hay realidad, en igualdad de condiciones, porque son gemelas, porque se complementan, porque se esperan en el espejo (el neolenguaje es un mal ejemplo que confirma).

*Rizomas* también es un trabajo admirado, un testimonio de amistad al prolífico autor Rafael Castillo Zapata a quien honra, y es también la consecuencia de un acicate, de un temblor, de la conmoción de campanazo que producen las palabras ajenas, algunas, y cuya consecuencia son las palabras nuevas que, como semillas polinizadas, crecen en otras páginas, estas. Que han hecho y hacen tienda aparte en la paridad, como las células y, en el papel de lupas, de escalpelos, muestran descarnadas emociones y diseccionan miedos, pensamientos, dogmas, relaciones, espasmos, dolores. Jonatan Alzuru Aponte hace que se repitan, hace insistente bis, hace rizomas, pues, con la intención aviesa

de que sean dedos en la llaga, superación –no perfección–, camino.

Parece desahogo, y es ahogo, parece una declaración de amor y lo es, contiene verdades terribles y mentiras fabulosas, esas que gustan –a mí me gustaría que me mintieran así–, y están las palabras volando como en una montaña rusa, sonriendo, suplicando, estacionadas como en una autopista de vértigo, en el Ciempiés, una al lado de otra en fila de hormigas como decía García Márquez que es como se escribe: pones una palabra y luego la siguiente. Ah, pero sabemos que la manera en que se produzca esa junta está el secreto, el milagro o el corto circuito, el shock. Según vayan, ordenadas o en zigzag, realengas o socarronas, dirán sí o dirán no. Como apunta con propiedad el maestro Cruz Diez no es lo mismo el

azul al lado del rojo que el azul junto al amarillo; y no habla de mezcla, habla del estar al lado y del efecto que causa.

Este es un libro para que esté al lado, para tenerlo en la mesa, a mano, para jugar, para conmoverse. *Rizomas del cuerpo*. Rafael Castillo Zapata es un libro para pensar ¿y en qué más pensar que en hacer cuerpo, todos, en admitir y asumir? ¿Por qué no oír lo que dicen como novela, cuento, ensayo, diario estos rizomas, que pueden ser un retrato de nosotros, esta papa caliente con su furúnculo naciendo y haciendo futuro? ¿Por qué no le sonreímos a la raíz, le hacemos carantoñas al fruto? ¿Por qué no hacemos parto de rizomas, en racimos, remamos sin roce, en rima rezamos?



UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)

# Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital  
es continuidad de la revista impresa*  
ISSN 1315-5216

Depósito legal pp 199602ZU720

## Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela  
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°72

Enero - Marzo

2 0 1 6





## DIRECTORIO DE AUTORES

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, N°. 72 (ENERO-MARZO), 2016, PP 127  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

### **Lydia AMIR**

College of Management Academic Studies,  
Rishon Lezion, Israel.

C-electrónico: [lydamir@colman.ac.il](mailto:lydamir@colman.ac.il)

### **Trevor CURNOW**

University of Cumbria, England.

C-Electrónico: [professortrevorcurnow@gmail.com](mailto:professortrevorcurnow@gmail.com)

### **José A. MARÍN-CASANOVA**

Universidad de Sevilla, España.

C-electrónico: [jmarincasanova@gmail.com](mailto:jmarincasanova@gmail.com)

### **Javier BUSTAMANTE DONAS**

IUCR. Universidad Complutense de Madrid.

C-electrónico: [jbustama@ucm.es](mailto:jbustama@ucm.es)

### **Carla CARRERAS PLANAS**

Universidad de Girona, Facultad de Letras.

Pl. Ferrater Mora, 1, 17071 GIRONA.

C-electrónico: [carla.carreras@udg.edu](mailto:carla.carreras@udg.edu)

### **Juan R. COCA**

Universidad de Valladolid.

Dpto. Sociología y Trabajo Social. Facultad de  
Educación.

Campus Universitario "Duques de Soria".

C.P. 42004, Soria, España.

C-Electrónico: [juancoca@soc.uva.es](mailto:juancoca@soc.uva.es)

### **José ORDÓÑEZ-GARCÍA**

Universidad de Sevilla, España.

C-electrónico: [ordogar@us.es](mailto:ordogar@us.es)

### **Diana ALCALÁ MENDIZÁBAL**

ENP No. 2, Universidad Nacional Autónoma de  
México (UNAM)

Circuito Interior Río Churubusco No. 654.

Casi esquina con Av. Tezontle, Col. Carlos

Zapata Vela.

C.P. 08040 México D.F.

C-Electrónico: [dianaalcala@netscape.net](mailto:dianaalcala@netscape.net)

### **Mauricio BEUCHOT**

Instituto de Investigaciones Filológicas,

Circuito Mario de la Cueva, s/n. Ciudad  
Universitaria.

Coyoacán, México, D.F.

C-electrónico: [mbeuchot50@gmail.com](mailto:mbeuchot50@gmail.com)

### **José Antonio ANTÓN PACHECO**

Universidad de Sevilla, España.

C-Electrónico: [dehf@us.es](mailto:dehf@us.es)





UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA

---



Utopía y Praxis  
Latinoamericana

AÑO 21, N° 72

Enero - Marzo

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en  
marzo de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz, Universidad  
del Zulia. Maracaibo-Venezuela***

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)